حضرت آیة الله العظمی منتظری

مبانی فقهی حکومت اسلامی

(دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة)

جلد هشتم: احیاء موات، مالیات، پیوست ها، فهارس

ترجمه و تقریر:

محمود صلواتی

بسم الله الرحمن الرحیم

مبانی فقهی حکومت اسلامی

نویسنده:

آیت الله شیخ حسینعلی منتظری

ناشر چاپی:

کیهان

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

مبانی فقهی حکومت اسلامی جلد ۸

مشخصات کتاب

سرشناسه : منتظری، حسینعلی، ۱۳۰۱ – ۱۳۸۸.

عنوان قراردادی : دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه. فارسی

عنوان و نام پدیدآور : مبانی فقهی حکومت اسلامی/ منتظری؛ ترجمه و تقریر محمود صلواتی.

مشخصات نشر : تهران : کیهان، ۱۳۶۷ –

مشخصات ظاهری : ج.

فروست : انتشارات کیهان؛۶۶. معارف اسلامی ؛۷.

شابک : ۱۲۰۰۰ریال(ج.۱) ؛ ۳۲۰۰ ریال(ج.۲،چاپ دوم) ؛ ۳۷۰۰ ریال (ج.۴)

یادداشت : ج. ۲ (چاپ دوم: ۱۳۷۱).

یادداشت : ج.۴(چاپ اول: ۱۳۷۱).

یادداشت : جلد دوم و چهارم ترجمه ابوالفضل شکوری و توسط نشر تفکر منتشر شده است.

یادداشت : کتابنامه

مندرجات : ج.۱. دولت و حکومت .-- ج. ۲. امامت و رهبری.-- ج. ۴ احکام و آداب زندانها و استخبارات.-

موضوع : ولایت فقیه

موضوع : اسلام و دولت

شناسه افزوده : صلواتی، محمود، ۱۳۳۲ –، مترجم

شناسه افزوده : شکوری، ابوالفضل، ۱۳۳۴ – ، مترجم

شناسه افزوده : سازمان انتشارات کیهان

رده بندی کنگره : BP۲۲۳/۸ /م۷۸د ۴۰۴۱ ۱۳۶۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۵

شماره کتابشناسی ملی : م ۶۸-۳۷۶

احیاء موات، مالیات، پیوست ها، فهارس

اشاره

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۲

گفتار مترجم

در پیشگفتار این نوشتار گزارشی را به اجمال از آنچه فرارو دارید در چند محور یادآور می شوم:

۱- یکی از برجستگیهای اندیشمندان و تئوری پردازان علوم و فنون گوناگون تطور اندیشه و تکامل افکار و دیدگاههای آنهاست که در طول زندگی همزمان با روبرو شدن با مسائل نو پدید و دریافتهای جدید در افکار و اندیشه و به دنبال آن در آثار و نوشته هایشان بروز و ظهور پیدا می کند و از این طریق کاروان علمی بشریت که در چهرهٔ اندیشمندان تبلور یافته راه تکامل و پویایی را می پیماید.

استاد بزرگوار آیت اللّه العظمی منتظری نیز از این قاعده و قانون مستثنیٰ نیست و بخاطر حضور پیوسته در صحنه جهاد و اندیشه و درگیری مداوم با دغدغه ها و مشکلات جامعه، اندیشه ها و فتاوی نوینی را در پاسخ به نیازهای زمان ابراز داشته اند و از موضع یک مرجع دینی راه کارهایی را برای مشکلات اجتماعی ارائه داده اند که خود تحولی نوین در فقه سیاسی شیعه و گامی استوار در جهت اصلاح ساختار اجتماعی جامعه بوده است.

تدوین مجموعه ارزشمند «دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه» در ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی و طرح دهها مسألهٔ سیاسی اجتماعی مورد نیاز مجامع علمی در آن و گردآوری آیات و روایات و فتاوای فقها و دیدگاه اندیشمندان بزرگ پیرامون هر مسأله و نقد و بررسی علمی آن از گامهای بلندی است که توسط استاد

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۴

بزرگوار برداشته شد. و مرور زمان و دگرگونی شرایط سیاسی اجتماعی از ارزش علمی آن نخواهد کاست.

ترجمهٔ این اثر ماندگار و موسوعه ارزشمند زیر عنوان

«مبانی فقهی حکومت اسلامی» به خوانندگان عزیز ارائه گردید. و اینک هشتمین مجلد آن در دست شماست.

در این مجلد در ادامهٔ مباحث منابع مالی حکومت اسلامی که در جلدهای پیشین مورد پژوهش قرار گرفت بحث «احیای زمینهای موات» که یکی از مصادیق انفال است مورد کنکاش قرار گرفته و در ادامهٔ بحث مهم و مبتلا به «مالیاتها» که به طور معمول حکومت ها بر اموال و داراییهای مردم قرار می دهند آمده است. پایان بخش کتاب نیز عهدنامهٔ مالك اشتر که آئین نامهٔ حکومت مداری از دیدگاه صدای عدالت انسانیت امیر المؤمنین علی (ع) است همراه با بررسی زنجیره سند آن زینت بخش کتاب شده که خوانندگان محترم ملاحظه خواهند فرمود.

۲- تلفیق میان «حکومت دینی» و «حکومت مردم سالار» در سالهای اخیر مورد توجه اندیشمندان و پژوهشگران قرار گرفته، در این میان عده ای بر عدم سازگاری دو واژهٔ «جمهوریت» و «اسلامیت» اصرار ورزیده اند، در مقابل نیز گروهی آن دو را قابل سازش دانسته و در این راستا استدلال می کنند.

از جمله کسانی که به تلفیق میان این دو اعتقاد دارد و از مردم سالاری دینی دفاع می کند آیت اللّه العظمی منتظری است. معظم له علاوه بر نگارش مجموعهٔ فقهی «دراسات ...» به مناسبت های مختلف به نظریه پردازی در این مقوله پرداخته و به جایگاه مردم در حکومت دینی پای فشرده اند. در حوزهٔ اندیشه سیاسی آنچه نظریه ایشان را از دیگر نظریه ها ممتاز کرده است، رویکرد ایشان به حاکمیت مردمی در دین و ارائه نظریه انتخاب در زمان غیبت است که به تأسیس نظام مردم سالاری دینی می انجامد.

این نظریه بخصوص پس از تأمل بیشتر ایشان در مقوله قدرت و فسادی که بر تمرکز آن مترتب است

مورد توجه قرار گرفت. و در بیانیه ها و سخنرانی ها و مکتوباتشان در

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۵

سالهای اخیر تشخص بیشتری پیدا کرد که پرداختن بدان به عنوان متمم و مکمّل مباحث ایشان ضروری به نظر می رسید.

در این مجلد مقاله ای زیر عنوان «مردم سالاری دینی از دیدگاه آیت اللّه منتظری» برای دستیابی بدین هدف آمده است که در این رابطه از محقق ارجمند حجه الإسلام و المسلمین جناب آقای محمد حسن موحدی ساوجی که زحمت تنظیم و تدوین آن را بر عهده داشته اند سپاسگزاری به عمل می آید.

۳- استاد بزرگوار در جلسات درس به مناسبتهای گوناگون مطالب و نکات ارزشمند و آموزنده ای را مطرح می کردند که در کتابها و نوشته هایشان نیامده و دانستن آن برای عموم به ویژه دانش پژوهان بسیار مفید و ارزشمند است. نگارنده به هنگام شرکت در جلسات درس تا آنجا که حضور داشتم و توفیق همراه می شد این مطالب را در گوشهٔ دفتر به رشتهٔ تحریر می کشیدم که اینک با گردآوری و تنظیم آنها زیر عنوان «گفته ها و نکته ها» به خوانندگان عزیز تقدیم می گردد.

گفتنی است که بخشی از این مطالب به تناسب بحث در پانوشت های همین مجموعه مبانی فقهی با عنوان «از افاضات معظم له در جلسه ... درس» آمده است که در اینجا از تکرار آن صرف نظر شده است.

۴- از آن جهت که مباحث این مجموعه برای طلاب سطح عالی حوزهٔ علمیه قم- دانش پژوهان سطح خارج- تدریس و تدوین شده و برخی مباحث تخصصی در آن مورد گفتگو قرار گرفته و به طور طبیعی برخی واژه ها و اصطلاحاتی در آن آمده که نیاز به توضیح دارد، از این رو-

همانگونه که در مقدمه جلد نخست وعده آن را دادیم- اکنون در پایان این مجموعه زیر عنوان «توضیح مصطلحات» بخشی را بدین موضوع اختصاص دادیم که امیدواریم مورد استفاده عموم به ویژه دانشجویان و دانش پژوهان جوان قرار گیرد.

۵- در پایان این مجلد فهارس کتاب آمده است، فهرست آیات، روایات و منابع و

مأخذ که در آن جایگاه هر یک از آیات و روایات در هر یک از مجلدات نمایانده شده است. برای مجموعه مباحث کتاب فهرست های موضوعی و نمایه هایی نیز پیش بینی شده بود که با توجه به قطور شدن کتاب و درازدامن شدن نمایه ها به مجلدی مستقل موکول گردید که امیدواریم در فرصت مناسب در اختیار علاقه مندان و پژوهشگران قرار گیرد تا دستیابی به مجموعهٔ گسترده مباحث کتاب به آسانی فراهم گردد.

در پایان از اینکه بخاطر برخی مشکلات و تألمات نگارش و انتشار این مجموعه به درازا کشید از خوانندگان عزیز پوزش می طلبم و همواره رفع گرفتاریهای مسلمانان و سرافرازی و سربلندی اسلام عزیز را آرزومندم و خدای منان را که بر انجام این کار سترگ توفیق عنایت فرمود صمیمانه سپاسگزارم و همواره چشم امید، یاری و عنایتش دارم.

و ما توفیقی الّا باللّه علیه توکلت و الیه انیب.

پاییز ۱۳۸۵- حوزهٔ علمیه قم

محمود صلواتی

[تتمه فصل پنجم از باب هشتم در أنفال]

[تتمه مطلب چهارم در حکم أنفال]

اشاره

احیای زمینهای موات

* روایات احیا

* شرایط احیا

* احیا و تحجیر و چگونگی ایجاد آن

* آیا احیا موجب مالکیت است؟

* آيا اسلام شرط است؟

* حكم زمينهاى آبادى كه موات شده

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ٨، ص: ١٩

مسأله سوم: احياء زمينهاى موات

[أصل جواز إحياء]

مسأله سوّم درباره روايات احياى زمينهاى موات و تشويق بدان و احقيّت كسى است كه آنها را احيا كرده است. ما پيش از اين در ابتداى جهت ششم از فصل غنايم اشاره اى اجمالى به تقسيم بندى زمين و احكام آن داشتيم و گفتيم: زمين يا موات است و يا آباد، و هر يك از آنها يا از همان ابتدا بدين شكل بوده يا بر آن عارض شده است كه در نتيجه زمين از اين جهت به چهار دسته تقسيم مى شود.

اما زمينهايى كه از اصل موات بوده بى ترديد از انفال است و در اختيار امام مى باشد به عنوان اينكه امام است. و مانند آن زمينهايى است كه از اصل آباد بوده است، يعنى آباد كننده اى نداشته است مانند جنگلها، چه اينها در كشورهاى اسلامى واقع شده باشد يا در بلاد كفر. زيرا در اينگونه زمينها چيزى كه سبب مالكيت اشخاص باشد يعنى كار و احياء صورت نگرفته است.

و در جهت دوّم از فصل انفال معنى «براى امام بودن» را يادآور شديم و گفتيم: اينها ملك شخص امام معصوم نيست، بلكه اينها اموال عمومى است كه خداوند براى همۀ مردم آفريده و اختيار آن را در دست اداره كننده امور جامعه اسلامى- اعم از پيامبر يا امام- قرار داده تا ريشۀ اختلافات و نزاعها كنده شود، پس كسى نمى تواند بدون اذن و اجازۀ وى در آن تصرف كند.

و

در قسمت دوم انفال، یعنی زمینهای موات معنی موات و خراب را به تفصیل

یادآور شدیم که می توان بدان مراجعه نمود.

اکنون با توجه به آنچه گفته شد می گوییم: احیاء زمینهای موات به نص [آیات و روایات] و اجماع [فقها] و سیره عملیه [عقلا و متشرعه] جایز است، بلکه مستحب است و نسبت به انجام آن تشویق شده چون وسیله کسب روزی است که خداوند متعال در آیه شریفه: «فَامْشُوا فِی مَناکِبِها وَ کُلُوا مِنْ رِزْقِهِ» «بر کرانه های زمین گام بردارید و از روزی آن بخورید» نسبت به آن دستور داده است. مگر اینکه گفته شود: دستور در شرایطی که بیم ممنوع بودن می رود [امر در مقام توهم حظر] بر چیزی زیادتر از جواز دلالت نمی کند.

و بر اساس فرمایش خداوند متعال در سورهٔ هود که می فرماید: «هُوَ أَنْشَأَکُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَکُمْ فِیها» (۱)

[اوست که شما را در زمین آفریده و از شما آبادانی زمین را خواسته است.] که از آن استفاده می شود عمران و آبادانی زمین نزد خداوند متعال امر مطلوبی است. و از طرفی احیاء زمین موات موجب خارج کردن آن از حالت بدون استفاده ماندن و تضییع مال می باشد.

و چون خداوند متعال زمین و آنچه در آن است از معادن و آبها را برای مردم آفریده است، پس احیا نکردن و مصرف نکردن آن در جهتی که برای آن آفریده شده است کفران نعمت خداوند است، و خداوند در سورهٔ ابراهیم پس از ذکر آسمانها و زمین و میوه ها و نهرها و دیگر چیزها می فرماید: «وَ آتاکُمْ مِنْ کُلِّ ما سَأَلْتُمُوهُ، وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللّهِ

لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» «۲»- و آنچه را از وی خواستید به شما داد، و اگر نعمت های خدا را شماره کنید، شمار نتوانید، همانا انسان ستمگری است کفرانگر.

یعنی خداوند آنچه مقتضای طبع و خلقت او بود از نعمت های بی پایان خود را به

---

(۱)- سورهٔ هود (۱۱) آیهٔ ۶۱.

(۲)- سوره ابراهیم (۱۴) آیه ۳۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۱

انسان بخشید، و از سوی خداوند متعال کاستی و کمبودی نیست، کاستی و کمبودها به انسانها بازمی گردد که برخی به برخی ستم روا می دارند و به حقوق یکدیگر تجاوز می کنند یا نعمت های خدا را کفران می کنند و از آن بهره برداری درست نمی کنند.

احمد حنبل در «المسند» به سند خود از جابر بن عبد الله روایت کرده که گفت:

پیامبر خدا (ص) فرمود:

کسی که زمین مرده ای را احیا کند در آن برای وی پاداش است، و آنچه را جوینده روزی از آن بخورد برای وی [احیاکننده] صدقه است. «۱»

این روایت را بیهقی نیز از او به سند خود از جابر روایت کرده است. شهید نیز در مسالک با لفظ عوافی «۲» [و ما اکلت العوافی- در متن روایت] آورده است.

«در کتاب نهایه واژه «عافیه» و «عافی» [در متن روایت] را اینگونه معنی کرده است:

آن هر جوینده روزی است، انسان باشد یا حیوان یا پرنده، و جمع آن «عوافی» «۳» است.»

در خراج یحیی بن آدم قرشی به سند خود از جابر، آمده است که گفت:

پیامبر خدا (ص) فرمود:

«کسی که زراعتی را بکارد یا درختی را بنشاند و از آن انسانی یا حیوانی یا پرنده ای بخورد برای وی صدقه است» «۴»

و باز ترمذی به سند خود از انس،

از پیامبر (ص) روایت کرده که فرمود:

هیچ مسلمانی درختی نمی کارد، یا تخمی را نمی افشاند و از آن انسان یا پرنده یا

---

(۱)- من احیا ارضاً میته فله فیها اجر، و ما اکلت العافیه منها فهو له صدقه. مسند احمد ۳/ ۳۲۷.

(۲)- سنن بیهقی ۶/ ۱۴۸، کتاب احیاء موات و نیز مسالک ۲/ ۲۸۷.

(۳)- نهایه ابن أثیر ۳/ ۲۶۶.

(۴)- من زرع زرعاً او غرس غرساً فاكل منه انسان او سبع او طائر فهو له صدقه. خراج/ ۷۸.

حیوان نمی خورد مگر اینکه برای وی در آن صدقه است. «۱»

[روایات احیا و احقیّت احیاکننده]

بر اصل جواز احیا و احقیّت احیاکننده روایات بسیار و بلکه متواتری از طرق فریقین دلالت دارد که یادآور می شویم:

۱- صحیحه زراره و محمد بن مسلم و أبو بصیر و فضیل و بکیر و حمران و عبد الرحمن بن ابی عبد الله، که از امام باقر و امام صادق (ع) روایت کرده اند که فرمودند:

پیامبر خدا (ص) فرمود:

کسی که زمین مرده ای را احیا کند از آن اوست. «۲»

۲- صحیحه زراره، از امام باقر (ع) که فرمود: پیامبر خدا (ص) فرمود:

کسی که زمین مرده ای را احیا کند، از آنِ اوست. «۳»

۳- صحیحه محمد بن مسلم، از امام باقر (ع) که فرمود:

هر قومی که چیزی از زمینی را احیا یا آباد کنند آنان سزاوارتر بدان هستند. «۴»

۴- صحیحه دیگری از او گفته است: از امام باقر (ع) شنیدم که می گفت:

هر قومی که چیزی از زمین را احیا و آباد کرده اند، آنان سزاوارترین بدانند و آن برای آنهاست. «۵»

---

(۱)- ما من مسلم یغرس غرساً او یزرع زرعاً فیأکل منه انسان او طیر او بهیمه الّا کانت

له صدقه. سنن ترمذی ۲/ ۴۲۱، ابواب احکام، باب ۴۰، حدیث ۱۴۰۰.

(۲)- عن ابی جعفر و ابی عبد الله- علیهما السلام- قال: قال رسول اللّه (ص): من احیا ارضاً مواتاً فهی له. وسایل ۱۷/ ۳۲۷، ابواب احیاء، باب ۱، حدیث ۵.

(۳)- قال رسول اللّه (ص): من احیا ارضاً مواتاً فهو له. وسایل ۱۷/ ۳۲۷، ابواب احیاء، باب ۱، حدیث ۶.

(۴)- عن ابی جعفر (ع) قال: ایّما قوم احیوا شیئاً من الارض او عمروها فهم احق بها. وسایل ۱۷/ ۳۲۶، ابواب احیاء موات باب ۱، حدیث ۳.

(۵)- ایّما قوم احیوا شیئاً من الارض و عمروها فهم احق بها و هی لهم. وسایل ۱۷/ ۳۲۷، ابواب احیاء موات، باب ۱، حدیث ۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۳

۵- موثقه محمد بن مسلم، که گفت: از امام صادق (ع) از خریدن زمینهای یهود و نصارا پرسیدم، فرمود: اشکالی در آن نیست، پیامبر اکرم (ص) بر اهل خیبر ظفر یافت با آنان قرار داد امضا کرد که زمینها در دست خودشان باشد در آن کار کنند و آبادش سازند، من اشکالی در آن نمی بینم اگر چیزی از آن بخری. و هر قومی چیزی از زمینی را آباد کنند و در آن کار کنند آن قوم سزاوارترین بدان هستند، و آن برای آنهاست. «۱»

۶- صدوق روایت کرده است که گفت:

پیامبر خدا (ص) بر خیبر پیروزی یافت با آنان پیمان بست که زمینها در دست آنان باشد در آن کار کنند و آبادش کنند، و اگر چیزی از آن بخری بدون اشکال است. و هر قومی زمینی را احیا کنند و آن را آباد کنند آنان بدان سزاوارترند و آن

برای آنهاست. «۲»

۷- صحیح ابو بصیر، که گفت: از امام صادق (ع) از خریدن زمین از اهل ذمّه پرسیدم، فرمود:

اشکال ندارد که آن را از آنها بخری، اگر در آن کار کرده و آن را آباد کرده اند آن برای آنهاست، پیامبر خدا (ص) هنگامی که بر اهل خیبر پیروزی یافت با آنان پیمان بست که زمینهای خیبر در دست آنان باشد، در آن کار کنند و آبادش سازند. «۳»

---

(۱)- محمد بن مسلم قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن الشراء من ارض الیهود و النصاری، فقال: لیس به بأس، قد ظهر رسول اللّه (ص) علی، اهل خیبر فخارجهم علی أن یترک الارض فی ایدیهم یعملونها و یعمرونها، فلا أری بها بأساً لو أنک اشتریت منها شیئاً. و ایّما قوم احیوا شیئاً من الارض و عملوها فهم احق بها و هی لهم. وسایل ۱۱/ ۱۱۸، ابواب جهاد عدو باب ۷۱ حدیث ۲.

(۲)- قد ظهر رسول اللّه (ص) علی خیبر فخارجهم علی ان یکون الارض فی ایدیهم یعملون فیها و یعمرونها، و ما بأس لو اشتریت منها شیئاً. و ایّما قوم احیوا شیئاً من الارض فعمروه فهم احق به و هو لهم. وسایل ۱۷/ ۳۲۷، ابواب احیاء موات، باب ۱، حدیث ۷.

(۳)- ابی بصیر، قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن شراء الأرضین من اهل الذّمه فقال: لا بأس بان یشتریها منهم اذا عملوها و احیوها فهی لهم، و قد کان رسول اللّه (ص) حین ظهر علی خیبر و فیها الیهود خارجهم علی ان یترک الارض فی ایدیهم، یعملونها و یعمرونها. وسایل ۱۷/ ۳۳۰، ابواب احیاء موات، باب ۴، حدیث ۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۴

۸- معتبره سکونی، از امام صادق (ع) که فرمود:

پیامبر خدا (ص) فرمود: کسی که درختی را بکارد یا چاهی را در زمین بکند که پیش از وی کسی چنین کاری نکرده است یا زمین مرده ای را احیا کند، آن برای اوست این حکمی است از سوی خدا و پیامبر او. «۱»

۹- صحیحه عبد الله بن سنان، از امام باقر (ع) که گفت:

من در آنجا حضور داشتم که از مردی پرسیده شد که زمین مرده ای را احیا کرده و در آن نهری احداث کرده و خانه ای ساخته و در آن نخل و درخت کاشته، حضرت فرمود:

«آنها از آنِ اوست و برای اوست پاداش خانه هایی که بنا کرده» «۲»

و روایات دیگری همانند اینها که از طرق ما رسیده است.

۱۰- در موطأ مالک، در کتاب اقضیه، از هشام بن عروه، از پدرش روایت کرده که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود:

کسی که زمین مرده ای را احیا کند از آنِ اوست، و برای درختی که به ملک دیگری تجاوز کرده حقی نیست. «۳» این روایت را بیهقی نیز با سند خود از مالک نقل کرده است «۴»

و نیز ابو داود در باب احیاء موات به سند خود از عروه، از آن حضرت نقل کرده است.

و نیز بیهقی به سند خود، از سعید بن زید از آن حضرت (ص) «۵».

و باز بیهقی به سند خود از سعید بن زید از آن حضرت (ص). «۶»



(۱)- عن ابی عبد الله (ع) قال، قال رسول اللّه (ص): من غرس شجراً او حفر وادياً بدياً لم يسبقه اليه احد او احيا ارضاً ميته فهی له قضاء من اللّه و رسوله. وسایل ۱۷/ ۳۲۸، ابواب احیاء

موات، باب ۲، حدیث ۱.

(۲)- هی له و له اجر بیوتها. وسایل ۱۷/ ۳۲۷، باب ۱، حدیث ۸.

(۳)- من احیا ارضاً میته فهی له، و لیس لعرق ظالم حق. موطأ مالک، ۲/ ۱۲۱.

(۴)- سنن بیهقی ۶/ ۱۴۳.

(۵)- سنن ابی داود ۲/ ۱۵۸، کتاب خراج و فی ء، باب احیاء موات.

(۶)- سنن بیهقی، ۶/ ۱۴۲، کتاب احیاء موات، باب من احیا ارضا.

و ترمذی از سعد بن زید این روایت را نقل کرده اند؛ ولی ظاهراً راوی روایت همان سعید بوده که به اشتباه سعد نوشته شده است. «۱»

باز همین روایت در مستدرک از مجازات النبویه به صورت مرسل آمده است، و نیز از عوالی اللئالی به سند خود از سعید بن زید بن نفیل روایت شده. «۲»

أبو عبید نیز همین روایت را، از عروه، از آن حضرت (ص) آورده آنگاه گفته است، عروه گفت:

کسی که برای من این حدیث را نقل کرد گفت: مردی در زمین یکی از انصار از بنی بیاضه درختی کاشت، و آن دو نزاع را نزد پیامبر (ص) آوردند، پیامبر حکم کرد که زمین را به صاحبش واگذار کند. و به دیگری گفت: درختش را از آنجا برکند. گوید، من آن شخص را دیدم که با تبر داشت ریشه های آن درخت را می زد، و آن نخل تناوری بود. «۳»

داستان نزاع این دو نفر را ابو داود و بیهقی نیز نقل کرده اند. «۴»

در متن عربی این روایت واژه «عُمّ» به معنی بلند و تناور است، واحد آن «عمیم» به معنی چیزی است که خلقت آن کامل شده است. و مشهورترین راویان، این است که جمله: «لعرق ظالم» در

روایت موطأ توصیف باشد، یعنی ظالم صفت عرق باشد نه به نحو اضافه، و معنا چنین است: ریشه درختی که بدون توجه و آگاهی صاحبش به ملک همسایه تجاوز نموده است.

۱۱- بخاری در کتاب وکالت از عروه، از عایشه، از پیامبر (ص) روایت کرده که فرمود:

«کسی که زمین را که از آنِ کسی نیست آباد کند، او سزاوارترین بدان است.» عروه

---

(۱)- سنن ترمذی ۲/ ۴۱۹، باب ۳۸، حدیث ۱۳۹۴.

(۲)- مستدرک الوسائل ۳/ ۱۴۹، کتاب احیاء موات، باب ۱، حدیث ۱ و ۲.

(۳)- الاموال/ ۳۶۴.

(۴)- سنن ابو داود ۲/ ۱۵۸. و سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲. کتاب احیاء موات، باب من احیاء ارضاً.

گفت: عمر در خلافت خودش اینگونه حکم می کرد. «۱»

این روایت را أبو عبید به سند خود، از عروه، از عایشه از آن حضرت (ص) با لفظ «من احیا» نقل کرده است، و آن را بیهقی با لفظ «من عمّر» آورده است. «۲»

۱۲- ابو داود به سند خود، از عروه آورده است که گفت:

گواهی می دهم که پیامبر خدا (ص) قضاوت کرد، که «زمین زمین خداست و مردم بندگان خداوندند، و کسی که زمین مرده ای را احیا کند او سزاوارترین بدان است.» این روایت را از پیامبر اکرم (ص) کسانی نقل کرده اند که نمازها را از وی نقل کرده اند. بیهقی نیز این روایت را آورده است. «۳»

۱۳- بیهقی به سند خود، از عروه، از عایشه، روایت کرده که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود:

مردم بندگان خداوند و شهرها شهرهای خداست، پس کسی که از زمینهای مرده چیزی را احیا کند. از آنِ اوست و برای ریشه درختی که به ملک

دیگری تجاوز کرده است حقی نیست. «۴»

۱۴- باز بیهقی به سند خود، از کثیر بن عبد الله، از پدرش از جدش روایت نموده که پیامبر خدا (ص) فرمود:

کسی که زمین مرده ای را در غیر حق مسلمانی احیا کند از آنِ اوست، و برای ریشه درختی که به ملک دیگری تجاوز کرده حقی نیست. «۵»

---

(۱)- من اعمر ارضا لیست لاحد فهو احق. صحیح بخاری ۲/ ۴۸، باب من احیا ارضا مواتا.

(۲)- الاموال، ۳۶۳، و سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲. کتاب احیا، باب من احیا.

(۳)- ان رسول الله (ص)، قضی ان الارض ارض الله و العباد عباد الله و من احیا مواتا فهو احق به. سنن ابی داود ۲/ ۱۵۸. سنن بیهقی ۶/ ۱۴.

(۴)- العباد عباد الله و البلاد بلاد الله، فمن احیا من موات الارض شیئا فهو احق به. سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲ کتاب احیاء موات باب من احیا ....

(۵)- من احیا مواتا من الارض فی غیر حق مسلم فهو له و لیس لعرق ظالم حق سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲، کتاب احیاء موات، باب من احیا.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۷

۱۵- باز بیهقی به سند خود، از عروه بن زبیر، از پدرش روایت نموده که گفت:

پیامبر خدا (ص) فرمود:

کسی که زمین مرده ای را که پیش از وی برای کسی نبوده احیا کند از آنِ اوست، و برای ریشه درختی که به ملک دیگری تجاوز کرده حقی نیست. «۱»

۱۶- ابو داود به سند خود، از سمره، از پیامبر (ص) روایت کرده که فرمود: کسی که بر زمین دیوار بکشد از آنِ اوست، این روایت را مستدرک الوسائل، از عوالی اللئالی، از سمره نقل کرده است. «۲»

۱۷-

بیهقی به سند خود از سمره روایت کرده است که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود:

کسی که بر چیزی احاطه یابد [بر زمینی دیوار بنا کند] از آنِ اوست و برای ریشه درختی که به ملک دیگری تجاوز کرده حقی نیست. «۳»

۱۸- بیهقی به سند خود، از انس دربارهٔ دره ها روایت نموده که پیامبر خدا (ص) فرمود:

آنچه که بر آن دیوار کشیده اید از آنِ شماست، و آنچه بر آن دیوار نکشیده اید از آنِ خدا و پیامبر اوست. «۴»

شاید مراد از دیوار کشیدن (احاطه) سنگ چین باشد، زیرا این که دیوارکشی در همه موارد احیا باشد مشکل است.

۱۹- بیهقی به سند خود، از ابن طاووس، از پیامبر (ص) آورده است که فرمود:

کسی که زمین مرده ای را زنده کند رقبهٔ آن از آنِ اوست و زمین احیا نشده از آنِ خدا و

---

(۱)- من احیا مواتاً من الارض فی غیر حق مسلم فهو له، و لیس لعرق ظالم حق. سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲، کتاب احیاء، باب من احیا.

(۲)- من احاط حائطاً علی ارض فهی له. سنن ابی داود ۲/ ۱۵۹، کتاب خراج، باب احیاء موات؛ و مستدرک ۳/ ۱۴۹.

(۳)- من احاط علی شی ء فهو احق به، و لیس لعرق ظالم حق، سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲ کتاب احیاء الموات، باب من احیا.

(۴)- ما احطتم علیه فهو لکم، و ما لم یحط علیه فهو للّه و لرسوله. سنن بیهقی ۶/ ۱۴۸، کتاب احیاء الموات، باب ما یکون احیاء.

پیامبر او، آنگاه برای شماست پس از من. این روایت را هشام بن حجیر از طاووس نقل کرده و گفته است «آن برای شما است از سوی

من.» «۱»

۲۰- بیهقی به سند خود از طاووس آورده که پیامبر خدا (ص) فرمود:

زمین آباد نشده از آنِ خدا و پیامبر اوست آنگاه پس از آن برای شماست، پس کسی که چیزی از زمینهای مرده را زنده کند. رقبهٔ آن از آنِ اوست. «۲»

۲۱- بیهقی به سند خود از طاووس، آورده که ابن عباس گفته:

همانا زمین مرده از آن خدا و رسول است، و آن زمین بعد از من از آن شماست؛ پس کسی که چیزی از زمینهای مرده را زنده کند او سزاوارتر است به آن.

مانند این روایت در مستدرک از عوالی اللئالی نقل شده است. «۳»

۲۲- بیهقی به سند خود از طاووس، از ابن عباس روایت کرده که گفت:

پیامبر خدا (ص) فرمود:

«زمینهای موات از آنِ خدا و پیامبر اوست، پس کسی که چیزی از آن را احیاء کند از آنِ اوست.»

این روایت در مستدرک از عوالی اللئالی آمده است. «۴»

روشن است که این چهار روایت آخری به یک روایت بازمی گردد.

۲۳- بیهقی به سند خود از اسمر بن مضرّس، آورده است که گفت: نزد پیامبر (ص)

---

(۱)- من احیا میتاً من موتان الارض فله رقبتها، و عادّی الارض للّه و لرسوله ثم لکم من بعدی. سنن بیهقی ۶/ ۱۴۳، کتاب احیاء، باب لا یترک ذمّی.

(۲)- عادیّ الارض للّه و لرسوله ثم لکم من بعد، فمن احیا شیئاً من موتان الارض فله رقبتها. سنن بیهقی ۶/ ۱۴۳، کتاب احیاء الموات، باب لا یترک ذمّی.

(۳)- انّ عادّی الارض للّه و لرسوله و لکم من بعد، فمن احیا شیئاً من موتان الارض فهو احق به. سنن بیهقی ۶/ ۱۴۳، کتاب احیا موات، باب لا یترک ذمّی. و

مستدرك ۳/ ۱۴۹. کتاب احیاء موات، باب لا یترک ذمّی حدیث ۵.

(۴)- موتان الارض للّه و لرسوله، فمن احیا منها شیئاً فهی له. سنن بیهقی ۶/ ۱۴۳، کتاب احیاء موات، باب لا یترک ذمّی، و نیز مستدرک الوسائل ۳/ ۱۴۹، کتاب احیاء موات، باب ۱، حدیث ۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۹

آمدم و با آن حضرت بیعت کردم، حضرت فرمود:

کسی که بر چیزی که مسلمانان بر آن پیشی نگرفته اند پیشی بگیرد، آن چیز از آنِ اوست. این روایت را ابو داود اینگونه آورده: «کسی که بر آبی پیشی بگیرد که کسی بر آن پیشی نگرفته است.» «۱»

در تذکره، از سمره روایت کرده که پیامبر (ص) فرمود:

«زمینهای غیر آباد برای خدا و پیامبر اوست و آنگاه برای شماست از سوی من ای مسلمانان!» آنگاه گفته است «مراد از آن، سرزمینهای عاد و ثمود است» «۲» ولی من در کتابهای حدیث به چنین روایتی با این لفظ [عادّی الارض] برخورد نکرده ام، و پژوهشی گسترده تر را می طلبد.

و روایات دیگری از این قبیل که از طرق فریقین وارد شده و دلالت بر جواز احیا زمینهای موات دارد و در آن تصریح شده که هر که آنها را آباد کند برای اوست.

روشن است که اطلاق این روایات با همه گستردگی آن همه زمانها، اعم از زمان حضور و زمان غیبت را در بر می گیرد، زیرا ولایت پیامبر (ص) و ائمه (ع) شامل همه اعصار می شود و مقیّد به زمان خاصی نیست. مگر اینکه دلیلی وجود داشته باشد که اعمال ولایت برای زمانی خاص یا منطقه بخصوصی باشد، و ما در این زمینه باز سخن خواهیم گفت.

اگر گفته شود:

شما پیش از این روایاتی نقل کردید که دلالت بر این داشت که زمینهایی که از اصل موات بوده است و نیز زمینهای مخروبه ای که اهل آن کوچ کرده اند از انفال است و در اختیار امام می باشد، مقتضای این سخن این است که بدون اجازهٔ وی نمی توان در آن تصرف کرد. پس جمع بین این روایات و روایاتی که احیا را جایز می شمارد و به صورت مطلق آن را عملی پسندیده می شمارد چگونه است؟

---

(۱)- من سبق الی ما لم یسبقه الیه مسلم فهو له. سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲، کتاب احیاء موات، باب من احیاء و سنن ابو داود ۲/ ۱۵۸، کتاب خراج و فی ء

(۲)- عادی الارض للّه و لرسوله ثم هی لکم منّی أیها المسلمون. تذکره ۲/ ۴۰۰.

در پاسخ باید گفت: جواز احیاء و ترغیب بدان منافاتی ندارد که مشروط به شرایطی هم باشد، شرایطی مانند کسب اجازه، مسبوق به سابقه نبودن تصرف زمین با تحجیر، عدم اضرار به غیر، اینکه جاده و یا حریم ملك دیگران نباشد، اماکن مقدسه که تصرف آن صحیح نیست نباشد و مانند اینها.

[مقید بودن احیا به کسب اجازه [و کلمات فقهاء]

از سوی دیگر فقهای ما جواز احیا را مقید به کسب اجازه از امام کرده اند [که نمونه ای از سخنان آنان را از نظر می گذرانیم:]

۱- در کتاب احیا موات خلاف (مسأله ۳) آمده است:

«زمینهای موات ویژه امام است و کسی با احیا مالك آن نمی شود مگر آنکه امام به وی اجازه دهد. شافعی گوید: کسی که زمینی را احیا کند مالك آن است، امام به وی اجازه دهد یا اجازه ندهد. ابو حنیفه گوید: مگر با اجازه، مالك نمی شود، و

این نظر مالک است، و این مانند نظریّه ماست، مگر اینکه آنان نمی گویند که ویژه امام است بلکه ظاهراً می گویند: مالکی برای آن نیست [و تنها تصرف باید با اجازه باشد.]

دلیل ما اجماع فرقه امامیه و روایات بسیاری است که در این باب رسیده است، از پیامبر (ص) روایت شده است که فرمود: برای مرد جز آنچه امام وی بدان خشنود است نیست، و امام زمانی خشنود می باشد که برای تصرف اجازه داده باشد.» «۱»

ظاهراً مراد شیخ که می فرمایند و روایات بسیاری که در این باب رسیده است، روایاتی است که دلالت بر این دارد که زمین موات برای امام است و لازمه این سخن این است که نیازمند اجازه است.

و ما پیش از این گفتیم که انفال- که زمینها نیز از آنهاست- ملك شخصی امام

---

(۱)- خلاف ۲/ ۲۲۲.

معصوم (ع) نیست، بلکه اموال عمومی است که خداوند متعال برای همهٔ مردم آفریده است، و چون بر سر آن نوعاً کشمکش رخ می دهد آنها را در اختیار امام گذاشته است به عنوان مقام امامت تا ریشه های کشمکش ها و دشمنی ها خشکانده شود، پس کسی بدون اجازه امام نمی تواند در آن تصرف کند. و کسانی از اهل خلاف که می گویند نیاز به اجازه دارد و مالکیتی برای آن نیست، شاید همین کلام، را مورد نظر داشته اند که امام به عنوان سیاست گذار جامعه اسلامی در این امور باید اجازه بدهد، و این اموال ملك شخصی وی نیست. پس در این مورد اختلافی بین ما و آنان نیست، بکله اختلاف در مورد چگونگی تعیین امام و شرایط آن است.

۲- در مبسوط آمده

است:

«زمینهای موات نزد ما ویژه امام است، و کسی با احیا مالک آن نمی شود مگر آنکه امام به وی اجازه دهد.» «۱»

ما پیش از این گفتیم «ویژه امام بودن» بدین معنا نیست که این اموال از شخص امام است، بلکه بدین معناست که مانند غنایم نیست که بین رزمندگان تقسیم شود یا زمینهایی که با جنگ گشوده شده که برای همه مسلمانان است. و در اینجا نکته ای است شایان تأمل.

۳- پیش از این از مفید خواندیم:

«برای کسی جایز نیست در آنچه ما از انفال برشمردیم بدون اجازه امام عادل تصرف کند، پس کسی که با اجازه او تصرف کند چهار پنجم بهره برای اوست و یک پنجم برای امام است. و کسی که بدون اجازه تصرف کند حکم آن حکم کسی است که بدون اجازه مالک در دیگر مملوکات تصرف کرده است.» «۲»

و نیز ما پیش از این از کافی و نهایه و تهذیب و شرایع در باب انفال خواندیم که بدون

---

(۱)- مبسوط ۳/ ۲۷۰.

(۲)- مقنعه/ ۴۵.

اجازه امام نمی توان در آنها تصرف کرد، و زمینهای موات قطعاً از آن جمله است.

۴- در احیا موات تذکره پس از ذکر زمین موات می گوید:

«و این برای امام است و کسی اگر چه آن را احیا کرده باشد بدون اجازه امام مالک آن نمی شود. و اذن و اجازهٔ او در تملک زمین احیا شده نزد علمای ما شرط است. ابو حنیفه نیز با ما هم نظر است که بدون اجازه امام احیا آن جایز نیست، بر اساس آنچه عامه از پیامبر (ص) روایت کرده اند که فرمود: «برای مرد جز آن چه

امام وی خوشش آید نیست. و از طرق خاصه حدیث امام باقر (ع) که روایتی را از امام علی (ع) نقل کرده است، ... بخاطر اینکه امام در این مورد صاحب نظر است، زیرا کسی که زمین را سنگ چین کرده ولی چیزی در آن احداث نکرده است امام از او می خواهد که یا آنجا را آباد کند یا رهایش کند، که در این مورد نیاز به اجازۀ او هست همانند مال بیت المال. مالک گوید: اگر نزدیک به آباد شدن باشد به گونه ای که مردم در تملک آن به نزاع می پردازند نیاز به اجازه امام دارد و الّا به اجازه نیازی نیست. شافعی گوید: احیا موات نیاز به اجازه امام ندارد، ابو یوسف و محمد نیز همین نظر را دارند بر اساس ظاهر گفتار امام (ع) «کسی که زمین مرده ای را زنده کند از آنِ اوست.» «۱»

از عبارت تذکره نیز همان گفته ما که گفتیم: انفال از اموال شخصی امام معصوم (ع) نیست، بلکه همانند بیت المال است که مربوط به همه مردم است استفاده می شود و مراد ایشان از گفتار امام باقر (ع)، صحیحه ابی خالد کابلی است که در مسائل آینده به ذکر آن خواهیم پرداخت. و ظاهر کلام ایشان که می فرماید: نیازمند به اجازه است اعتبار اجازه است به صورت مطلق، و لو در زمان غیبت. و این که مسأله نزد ما اجماعی است.

۵- در جهاد منتهی آمده است:

---

(۱)- تذکره ۲/ ۴۰۰.

«پیش از این گفتیم که زمین خراب و موات و قلّه کوهها و عمق بیابانها و جنگلها از انفال و ویژه امام است و

کسی مگر با اجازهٔ او نمی توانـد در آنها تصـرف کند، اگر امام ظاهر باشد و اگر غایب باشد شـیعیان- بخاطر اذنی که در این مورد از ائمه (ع) رسیده- می توانند در آن تصرف کنند.» «۱»

مراد ایشان از جمله اخیر- اذنی که در این مورد از ائمه (ع)- اجازه عمومی است که از روایات احیا و یا روایات تحلیل استفاده می شود، و گفته اند نیاز به اجازه جدید نیست در هر صورت اجازه نزد ایشان و لو به صورت اجازهٔ عمومی معتبر است. «۲»

۶- در تنقیح آمده است:

«نزد اصـحاب ما زمین های موات برای امام است و احیای آن بـدون اجازه وی جایز نیست؛ و در صورتی که اجازه بدهد ملک اجازه گیرنده می شود و اجازهٔ او شرط است.» «۳»

ظاهر سخن ایشان اطلاق است نسبت به زمان حضور و غیبت و نیز و ادعای اجماع بر آن.

۷- ولی در احیاء الموات شرایع پس از ذکر زمینهای موات آمده است:

«اینگونه زمینها برای امام (ع) است، کسـی مالک آن نمی شود اگر چه آن را احیا کرده باشد تا هنگامی که امام اجازه دهد، و اجـازهٔ وی شـرط است، پس اگر اجازه داد اگر احیاکننـده مسـلمان باشـد مالک آن می شود ولی کافر مالک نمی شود. و اگر کسی بگوید: با اجازه امام وی نیز مالک می شود سخن خوب است ...

---

(۱)- منتهی 2/ ۹۳۶.

(۲)- اذنی که در کلام استاد است ظاهراً همان حکم حکومتی است، و معظم له تحلیل اخماس و اجازه احیا اراضی موات را از آن مقوله می دانند؛ شـبهه ای که در این ارتباط وجود دارد این است که قوام حکم حکومتی به داشـتن حاکمیت بالفعل است، و در زمان غیبت چنین

حاکمیتی برای ائمه معصومین علیهم السلام فراهم نیست؛ پس تصور اذن عام به معنای اذن حکومتی قابل تصور نیست. (م)

(۳)- تنقیح الرائع ۴/ ۹۸.

و هر زمین که مدتی دست مسلمان بوده، یا پس از وی در دست وارث وی بوده، ملک او می باشد؛ و اگر مالک شناخته شده ای ندارد، برای امام (ع) است و جز با اجازهٔ او احیا آن جایز نیست. و اگر کسی بدون اجازهٔ وی آن را آباد کرد مالک آن نمی شود.

و اگر امام (ع) غایب باشد کسی که احیا کرده تا مادامی که به آبادانی آن همت می گمارد احق از دیگران است و اگر آن را رها کرد و آثار احیا از بین رفت و دیگری آن را احیا کرد مالک آن می شود، و در صورت ظهور امام (ع) وی می تواند دست وی را از آن کوتاه کند.» «۱»

ظاهر سخن نخست ایشان اطلاق است ولی ذیل کلام ایشان ظهور در تفصیل بین زمان غیبت و عصر ظهور دارد، و فرق گذاشتن بین موات اصلی و عارضی مشکل است با توجه به اینکه گفتیم همه اینها از امام است و روایات احیا هر دو را در بر می گیرد.

ممکن است کلام ایشان تا آنجا که می گوید «اگر امام غایب باشد» مربوط به زمان ظهور امام باشد و مراد از اجازه یعنی اجازه ایشان در تملک، ولی آنجا که می گوید: اگر امام غایب باشد به هر دو نوع زمین موات اصلی و موات عارضی بر گردد و مراد این باشد که در زمان غیبت چون اجازه در تملک نیست احیا تنها موجب احقیت در تصرف می شود نه ملکیت رقبهٔ

زمین که با این فرض ذیل کلام ایشان از دو روایت صحیح کابلی و عمر بن یزید گرفته شده که دلالت بر عدم سببیت احیا برای ملکیت رقبهٔ زمین داشت.

اگر چه اشکالی که به ایشان وارد می شود این است که این دو روایت صحیح منحصر به زمان غیبت نمی باشند. و در اینجا نکته ای است شایان توجه.

۸- در مسالک آمده است:

«اگر امام حاضر باشد شبهه ای در اشتراط اجازهٔ او در احیاء موات نیست، و بر اساس نظر همهٔ فقها بدون اجازهٔ او مالکیت حاصل نمی شود.» «۲»

---

(۱)- شرایع ۳/ ۲۷۱ و ۲۷۲ (/ چاپ دیگر ۷۹۱- ۷۹۲).

(۲)- مسالک ۲/ ۲۸۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۵

ظاهر سخن ایشان این است که بین زمان ظهور و زمان غیبت فرق گذاشته اند.

۹- در جامع المقاصد بدین تفصیل تصریح شده و در احیاء الموات آنجا آمده است:

«شک نیست که احیاء موات جز با اجازه امام جایز نیست، و این حکم نزد ما اجماعی است ... و روشن است که اشتراط اجازه امام (ع) در صورت ظهور اوست اما در زمان غیبت چنین شرطی نیست چون در آن صورت احیا امکان پذیر نیست.» «۱»

ظاهراً در هر شرایطی اجازه لازم است. زیرا مقتضای اینکه می گوییم موات برای امام است، این است، نهایت امر اینکه در زمان غیبت اجازه عمومی که از روایات تحلیل یا روایات احیا استفاده می شود کافی است. و اگر در زمان غیبت حکومت حقه ای تشکیل شود ظاهراً اجازه از چنین حکومتی نیز واجب است. و حد اقل در صورت منع یا ایجاد محدودیت توسط حکومت، تصرف در آن جایز نیست همانگونه که بدان خواهیم پرداخت.

ممکن است گفته شود: در زمان

غیبت اجازه لازم نیست بر اساس عموم روایات احیاء که ظهور آن این است که احیاء به تنهایی سبب تامّه ملکیت است.

ولی ظاهراً چنین برداشتی درست نیست زیرا این روایات حد اکثر دلالت بر این دارد که احیاء مقتضی ملکیت می باشد و اگر سخن شما را بپذیریم باید گفت در عصر ظهور نیز صرف احیا مقتضی ملکیت است و نمی توان عصر ظهور را از اطلاق روایات مربوط به احیاء خارج نمود، زیرا اصولًا مورد این روایات عصر ظهور است و اخراج مورد درست نیست، پس تفصیل قایل شدن بین عصر غیبت و عصر ظهور تفصیل درستی نیست.

۱۰- در خراج قاضی ابو یوسف مطالبی آمده که با حفظ الفاظ ایشان بدین گونه است:

«ابو حنیفه می گفت: کسی که زمین را احیا کند در صورتی که امام اجازه دهد از آنِ

---

(۱)- جامع المقاصد ۱/ ۴۰۸.

اوست و کسی که زمین مرده ای را بدون اجازه امام احیا کند برای او نیست و امام می تواند آن را از دستش خارج کند و هر گونه که صلاح دانست انجام دهد.

به أبو یوسف گفته شد: ابو حنیفه چرا چنین فتوایی را صادر کرده است؟

أبو یوسف گفت: دلیل وی در این مورد این است که: احیا باید با اجازۀ امام باشد، زیرا اگر دو نفر بر سر یک نقطه از زمین با هم به نزاع بپردازند و هر یک دیگری را از تصرف در آن زمین بازدارد، در این صورت کدام یک از اینها احق هستند؟ آیا اگر یک نفر بخواهد در کنار دیوار و منزل کسی زمین را احیا کند و آن مرد بگوید، اینجا را

احیا نکن که در کنار ملک من است و به من آسیب می رساند، ابو حنیفه در این مورد اجازه امام را لازم دانسته که اینگونه نزاعها را فیصله دهد. و اگر امام کسی را از تصرف در زمینی منع کرد در آن صورت بین مردم کشمکش بر زمین واحد پیش نمی آید و با اجازه امام و منع او دیگر ضرر و زیان به کسی نمی رسد.

ابو یوسف گوید: اما من می گویم اگر ضرر و زیانی به کسی نرسد و خصومت و نزاعی پیش نیاید در این صورت پیامبر خدا (ص) تا روز قیامت اجازه تصرف در چنین زمینهایی را صادر فرموده است ولی اگر ضرر و زیان پیش آید در آن صورت مصداق حدیث شریف «برای متجاوز به ملک دیگری حقی نیست» می باشد.» «۱»

از ذیل کلام ابو یوسف آشکار می شود که اصل نیاز به اجازه بین همه مفروغ عنه بوده است، نهایت امر اینکه أبو یوسف و مانند وی در احیا به اجازه عام پیامبر خدا (ص) اکتفا می کرده اند، ولی ابو حنیفه می گفته است در هر مورد نیاز به اجازه خاصی از امام و سیاست گذار مسلمانان دارد.

و باز از کلام أبو یوسف استفاده می شود که روایات احیا در نظر ایشان یک حکم حکومتی و ولایی از سوی پیامبر خدا (ص) بوده نه بیان یک حکم فقهی الهی. و شاید ما

---

(۱)- خراج/ ۶۴.

نیز در نهایت همین نظر را بپذیریم. «۱»

۱۱- ماوردی که از علمای شافعیه است می نویسد:

«کسی که زمین مرده ای را زنده کند مالک آن می شود با اجازه امام باشد یا بدون اجازۀ او. ابو حنیفه گوید: احیای آن

بدون اجازه امام جایز نیست بر اساس گفتار پیامبر (ص) که فرمود: «برای کسی جز آنچه امام وی برای او بپسندد نیست».

و در گفتار پیامبر (ص) که فرمود: «کسی که زمین مرده ای را احیا کند از اوست» دلیل بر این است که ملکیت موات به واسطه احیا بدون اجازهٔ امام هم معتبر است.» «۲»

۱۲- در مقنع ابن قدامه که در فقه حنابله است آمده است:

«احیاکننده زمین مالک آن می شود با اجازه امام باشد یا بدون اجازهٔ وی.

و ذیل این سخن در شرح کبیر می نویسد:

و همه اینها دلیل بر این است که احیاء موات نیاز به اجازه امام ندارد، و شافعی و أبو یوسف و محمد نیز همین نظر را دارند. ابو حنیفه گوید: نیازمند اجازهٔ اوست زیرا نظر امام در این مورد شرط است به دلیل اینکه اگر کسی زمین مواتی را تحجیر کند اما آن را آباد نکند و رفع ید هم از آن نکند در آن صورت امام از وی می خواهد که یا زمین را احیا و یا آن را ترک کند، پس نیاز به اجازهٔ اوست. همانند تصمیم گیری در مال بیت المال.

دلیل ما عموم گفتار آن حضرت (ص) است که فرمود: «کسی که زمین مرده ای را احیا کند برای اوست» و نیز به این دلیل که زمین موات مانند مباحات است همچون علف ها و هیزم های بیابان که تملک آن نیازی به اذن امام ندارد.» «۳»

---

(۱)- البته حکم حکومتی به صورت کلی که شامل زمانی شود که شخص حاکم نه در قید حیات است و نه قدرتی دارد امر معقول و مقبول نیست، مگر اینکه بگوییم از سوی پیامبر اکرم (ص) و یا

ائمه معصومين (ع) صدور اجازه تصرف در انفال به حاكمان صالح و واجد شرايط هر عصر و زمان واگذار شده است. (مقرر)

(۲)- احكام سلطانيه/ ۱۷۷.

(۳)- مغنى ۶/ ۱۵۱.

ظاهراً شرط اجازه و لو به صورت اجازۀ عمومى مورد اتفاق علماى ماست و فرقى نيز بين زمان ظهور و زمان غيبت نيست.

آيا با اين سخنان جواز تصرف و احيا را بر اجازه متوقف كرده اند، همانگونه كه ظاهر كلمات آنان است و مقتضاى اينكه «همۀ زمين براى امام است» اين معناست، يا اينكه جواز احيا نزد آنان مفروغ عنه است بخاطر دلالت روايات زياد بر آن و آنچه كه متوقف بر اجازه است مالكيت زمين است كه احيا شده است؟ در صورتى كه مضمون دوم مراد باشد ايا مراد از اجازه در كلمات آنان اجازه در احيا است يا اجازه در تملك؟ بدين معنا كه روايات دلالت بر جواز احيا دارد و اجازه در ملكيت ملازم آن است ولى اين براى ملكيّت رقبۀ زمين كافى نيست بلكه اين نيازمند اجازۀ مجدد است كه بتواند آن را بفروشد يا به كسى ببخشد و مانند آن از ديگر عناوين ملكيت؟ همۀ اين وجوه محتمل است ولى ظاهراً همانگونه كه پيش از اين گفتيم نظر آقايان همان احتمال اوّل است.

[دلايل ضرورت اذن امام در اراضى موات

] دليل بر ضرورت اذن و اجازۀ امام اجمالًا و لو به صورت عام علاوه بر شهرت بين فقها و اجماعاتى كه در اين مسأله نقل شده، روايات بسيارى است كه دلالت دارد بر اينكه موات از انفال است و انفال متعلق است به امام و نيز رواياتى است كه مضمون آن اين است

که زمین و همه دنیا برای امام است.

در روایت آمده است:

«نمی توان در مال دیگری مگر با اجازهٔ وی تصرف کرد.» «۱»

خرد انسانها نیز به مضمون همین روایت حکم می کند زیرا این کار ظلم و تجاوز به حقوق دیگران است و فرقی بین انواع ملکیت نیست.

---

(۱)- لا یحل لا حدان یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه. وسایل ۶/ ۳۷۷، ابواب انفال، باب ۳، حدیث ۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۹

و نیز دلالت بر همین مضمون دارد روایتی از پیامبر (ص) که فرمود:

«برای مرد چیزی نیست جز آنچه امام وی برای وی بپسندد» که به نقل از خلاف و دیگر کتابها این روایت را خواندیم، در کنز العمال نیز آمده است: «همانا برای مرد آن چیزی خوش آیند است که امام وی بپسندد.» «۱»

اگر گفته شود: ظاهر روایات احیا با همه زیادی آن جواز احیا و ایجاد احقیّت و بلکه ملکیت است بدون آنکه نیازی به اجازه گرفتن داشته باشد، پس احیا سبب تام ملکیت است و حمل این روایات بر جواز بشرط تحصیل اذن خلاف ظاهر است.

در پاسخ باید گفت: دلالت این اخبار بر سببیّت تامّه ممنوع است. بلکه اینها تنها به اقتضا دلالت دارد. و لذا به شرطهای دیگر نیز مشروط است که بعداً بدان اشاره خواهیم کرد. علاوه بر اینکه از آنها به التزام و نیز به دلالت اقتضا اجازه استفاده می شود مانند سخن صاحبخانه که می گوید: «کسی که به خانه ام در آید فلان جایزه را دارد» که از این سخن وی اجازه ورود به خانه نیز استفاده می شود. بلکه ممکن است گفته شود در حقیقت این روایات بخاطر دادن اجازه بیان شده

است، پس متعرض یک نوع حکم ولایی از سوی پیامبر (ص) و ائمه (ع) از باب اعمال ولایت و حکومت شرعی نیز می باشد و تنها در مقام بیان یک حکم فقهی الهی نیست، مانند آنچه در فرمایش آن حضرت (ص) در «لا ضرر و لا ضرار» احتمال داده شده است، و همه روایات تحلیل نیز متعرض آن است.

و مؤید همین برداشت است آنچه از آن حضرت (ص) در موثقه سکونی آمده است که در آن چنین جمله ای آمده بود: «این حکمی است از سوی خدا و پیامبرش» و اگر یک وظیفه فقهی بود به عنوان حکم و قضا از سوی پیامبر (ص) از آن یاد نمی شد، بلکه آن حضرت تنها واسطه در ابلاغ آن بود.

و نیز آنچه در روایت عروه آمده بود که گفت «گواهی می دهم که پیامبر خدا (ص) حکم کرد که زمین، زمینِ خدا و بندگان بندگان خداوندند، و کسی که زمین مرده ای را

---

(۱)- لیس للمرإ الّا ما طابت به نفس امامه. و نیز: انما للمرإ ما طابت به نفس امامه. کنز العمال ۱۶/ ۷۴۱ حدیث **۴۶۵۹۸.**

زنده کند، بدان از دیگران سزاوارتر است» و نیز گفتار آن حضرت (ص) در روایت طاووس که فرمود: «آنگاه آن برای شماست از سوی من» و در روایت عایشه که در آن آمده بود: «آن پاداش است از سوی پیامبر (ص)».

و اینکه عروه پس از نقل خبر فوق از عایشه، از پیامبر (ص) می گوید: «عمر در زمان خلافت خود بدان حکم کرد» دلیل بر این است که عروه این را یک حکم حکومتی از سوی پیامبر (ص) می دیده است

و به همین جهت خواسته است بیان کند که عمر نیز در زمان خلافت خود بدین شیوه رفتار می کرده است.

خلاصه کلام اینکه: جایگاه روایات این باب جایگاه روایات تحلیل در باب خمس و انفال است، و منافاتی با این ندارد که زمین برای امام باشد بلکه تحلیل متفرع بر این است که اینها از آنِ امام است و در این هنگام نیازی به اجازه جدید نیست.

ولی ما پیش از این به تفصیل یادآور شدیم که انفال که بخشی از آن زمین و آنچه در آنست از کوهها و معادن و جنگل ها بهتر است و رودها، ملك شخصی امام معصوم نیست، بلکه آنها اموال عمومی است که خداوند متعال آنها را برای همه مردم آفریده و نظام معاش و معاد آنان بر آن متوقف است، و اگر ما حکومت و دولت حقّه را در امام معصوم منحصر بدانیم و بگوییم در زمان غیبت، امامت و حکومت مشروع وجود ندارد، بلکه این زمان هرج و مرج است تا امام زمان (عج) ظهور کند، در این صورت چاره ای نیست که ائمه علیم السلام انفال را برای همه مردم و لااقل برای مسلمانان و به ویژه برای شیعه تحلیل کنند، زیرا حیات و بقای جامعه بدون آنها امکانپذیر نیست، و روایات زیادی بر این مفهوم دلالت داشت که آن بزرگواران حقوق خود را برای شیعیانشان تحلیل فرموده اند تا از روزی حلال استفاده کنند.

و اما اگر ما قائل به ضرورت حکومت در همهٔ زمانها شویم و بگوییم آن در بافت اسلام و احکام اسلامی تنیده شده است، و بگوییم اسلام در مقام تشریع، مسلمانان را به خود رها نکرده و

هرج و مرج و فتنه و اسارت در چنگال طاغوت ها و ستمگران را

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۱

برای آنـان نخواسته است. بلکه تلاش و کوشش در تأسیس حکومت صالحه عادله را برای آنان خواسته است، پس بناچار واجب است که اختیار مالیاتهای اسلامی و اموال عمومی نیز در اختیار متصدیان و کارگردانان آن باشد.

و ما پیش از این شرایط حاکم اسلامی را در ضمن بحث های گذشته یادآور شدیم.

پس همان ملاکی که موجب می گردد اختیار اموال عمومی به دست پیامبر (ص) یا امام معصوم علیهم السلام باشد همان ملاک موجب می شود که اینگونه اموال در دست جانشینان آنان در زمان غیبت باشد وگرنه اجرای حدود و احکام اسلام و گسترش عدالت اجتماعی و برکندن ریشه های اختلاف و دشمنی در جامعه برای آنان میسّر نمی شود و بطور کلّی نظام حکومتی بدون منابع مالی قابل تصور نیست.

پس اگر چه انفال برای شیعه یا برای مسلمانان حلال شده و آنان می توانند به طور قطع زمینها را احیا کنند، ولی این در شرایطی است که اجازه گرفتن از حکومت صالح برای آنان میسّر نباشد یا اینکه محدودیت و منعی برای تصرف انفال وجود نداشته باشد و الّا تخلف از ضوابطی که از سوی حکومت حق در مورد اموال عمومی مقرر شده جایز نیست. و اگر خواستی می توانی بگویی که تحلیل و جواز تصرف و احیاء در چنین شرایطی در چارچوب موازین دولت حقه صالحه قرار دارد و در صورت اعلام ممنوعیت تصرف در آن جایز نیست و اجازه عام هم در این زمینه کافی است.

از سوی دیگر عمده نظر ائمه علیم السلام تسهیل امر برای شیعیان به

هنگام ضرورت و در شرایط اختناق و عدم دسترسی به حکومت صالح بوده است و این منافات ندارد که در زمان حاکم صالح مبسوط الید، اجازه واجب باشد.

به عبارت دیگر ما از گسترش ولایت پیامبر (ص) و امام معصوم (ع) نسبت به زمانهای بعد سرباز نمی زنیم و ممکن است که از سوی آن بزرگواران حکم حکومتی برای همیشه صادر شده باشد، و همانند آن در فقه ما یافت می شود، مانند گفتار آن حضرت (ص) در «لا ضرر و لا ضرار» بنابر احتمالی ولی این نیاز به دلیل حالی یا مقالی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۲

دارد که این حکم دوام و استمرار دارد، و الّا حکم ولایی ظهور در محدودیت به زمان حاکم دارد، زیرا مقتضیات شرایط و زمانها غالباً متفاوت است، و احکام نیز گزافی نیست، بلکه تابع مصالح و مفاسد است.

و بر این اساس ما تفاوتی در احکام حکومتی به ظاهر متضاد از ائمه علیهم السلام در زمانهای مختلف نمی بینیم. و در صورت شک در تعمیم و استمرار ناچار هستیم بر قدر متقین اکتفا کنیم، زیرا در صورت غلبه اختلاف در شرایط و احتمال وجود قرینه حالیه که دلالت بر محدود بودن می کند، تمسک به اطلاق جایز نیست، بر این اساس اگر ما در روایات تحلیل و احیاء موات قایل به تعمیم نسبت به زمانهای بعد شویم قدر متقین این است که باید گفت این تعمیم بر زمانهای مشابه به زمان ائمه علیهم السلام که اختناق و عدم بسط ید وجود داشته صادق است و دلیلی وجود ندارد که زمان وجود حکومت حقه صالحهٔ مبسوط الید را شامل نشود، زیرا در

چنین شرایطی برای حکومت امکان قبض و بسط و تصمیم قاطع نسبت به زمینها و اموال عمومی به صورتی که مراعات مصالح اجتماعی به بهترین شکل متناسب با نیازهای زمان و مکان بشود وجود دارد. و در اینجا نکته ای است شایان توجّه.

مسأله چهارم: شرایط احیا

اشاره

ما پیش از این گفتیم که شرط جواز احیا و تأثیر آن، اجازهٔ امام به صورت خصوصی یا عمومی است، زیرا این مقتضای این مفهوم است که زمین برای امام است، در اینجا شرایط دیگری نیز هست که فقها متعرض آن شده اند و مناسب است در اینجا بدان بپردازیم، اما چون مفصل است و جایگاه آن کتاب «احیاء موات» است در اینجا به ذکر عبارت شرایع و برخی عبارت های دیگر همراه با توضیحی از خود می پردازیم، و تفصیل آن را به جایگاه خود وامی گذاریم.

[کلام شرایع و جواهر در مسأله إحیاء]

محقق در کتاب احیاء موات شرایع می گوید:

«برای تملک زمین به واسطه احیا پنج شرط وجود دارد:

۱- اینکه دست مسلمانی بر آن نباشد، که در این صورت تنها کسی که آن را تصرف کرده می تواند آن را احیا کند.

۲- حریم ملک آبادی نباشد، بدین گونه که در راه، یا راه آب، یا حریم چاه و دیوار ... باشد.

۳- زمینی نباشد که آنجا را شرع جایگاه عبادت شناخته است، مانند سرزمین عرفات و منیٰ و مشعر؛ زیرا شرع این مکانها را جایگاه عبادت دانسته و تصرف تملیک آن موجب از دست رفتن این مصلحت می شود، امّا اگر بناهایی در آن بنا شود که زیانی به این هدف نزند و منتهی به تنگی آن نگردد، و آنگونه که عبادت کنندگان بدان نیازمندند مورد استفاده قرار گیرد مانند بنائی کوچک و جزئی مانعی ندارد.

۴- از زمینهایی نباشد که امام اصل آن را- هر چند موات و بدون تحجیر باشد- به کسی واگذار کرده است، همانگونه که پیامبر (ص) خانه ها و زمینهای حضرموت و

حضر فرس را به زبیر

واگذار کرد، و این واگذاری افاده اختصاص می کند که نمی توان با احیا مانع این اختصاص شد.

۵- کسی پیش از وی آنجا را سنگ چین نکرده باشد، زیرا سنگ چین مفید اولویت است نه اینکه به ملکیت وی درآمده باشد، بلکه با این کار تنها حق تصرف می یابد حتی اگر خواست آن زمین را از وی بگیرد و احیا کند می تواند وی را از آن منع کند. و اگر به زور آنجا را تصرف کرد و احیا کرد مالک آن نمی شود.» «۱»

البته می توان شرط دوّم و چهارم و پنجم را در شرط اوّل ادغام کرد بنابراین که مراد از «دست» مطلق حق باشد نه خصوص ملکیّت.

در کتاب جواهر بر شرایط پنج گانه «اجازه امام» و اینکه از «زمینهایی نباشد که پیامبر (ص) یا امام (ع) به خود اختصاص داده است» را افزوده است. «۲»

مخفی نماند که اگر ما چیزی جز اجازه را بخواهیم به عنوان شرط قلمداد کنیم یک نوع مسامحه است، زیرا شرط اصطلاحاً یک امر وجودی است که در فاعلیت فاعل یا قابلیت قابل مؤثر است، و فاعل در اینجا احیاکننده است و سبب احیا و اجازه امام شرط تأثیر آن است، امّا امور پنج گانه که در شرایع آمده و نیز مخصوص امام نبودن که جواهر ذکر کرده، همهٔ اینها یک امر عدمی است، و عدم نمی تواند در چیزی مؤثر واقع شود. در حقیقت نقایض آن، موانع تأثیر احیا شمرده شده و به «عدم مانع» از روی تسامح شرط گفته شده است؛ مگر اینکه گفته شود کشاندن اصطلاحات فلسفی به حوزه مسائل نقلی تعبدی درست نیست، و در اینجا نکته ای است شایان توجه.

در جواهر ذیل شرط اوّل

می نویسد:

«من در بین کسانی که متعرض این مسأله شده اند مخالفی را نیافته ام» «۳»

---

(۱)- شرایع ۳/ ۲۷۲- ۲۷۵ (/ چاپ دیگر/ ۷۹۲).

(۲)- جواهر ۳۸/ ۳۲.

(۳)- جواهر ۳۸/ ۳۳.

البته به جا بود علاوه بر مسلمان، کسی که احترام مال او به حکم مسلمان است مانند «معاهد» نیز در شرط اوّل یادآوری می شد، همانگونه که دروس این کار را کرده است. [معاهد یعنی کفار اهل کتاب ذمّی که با تعهداتی در دولت اسلامی زندگی می کنند]

از سوی دیگر این شرط بر این اساس است که حق وی بر آن باقی مانده است، اگر چه زمین موات شده باشد و الّا اثری برای صرف «دست مسلمان» نیست. و ما در جای خود به تحقیق این مسأله خواهیم پرداخت.

و بر اعتبار این شرط علاوه بر وضوح آن و ادعای عدم خلاف در آن، روایتی از پیامبر (ص) دلالت می کند و آن این است:

کسی که زمین مواتی را که حق مسلمانی بر آن نیست احیا کند از آنِ اوست، و برای ریشهٔ در ملک دیگران روییده حقی نیست. «۱»

و در جواهر ذیل شرط دوّم یعنی اینکه حریم ملک آبادی نباشد می نویسد:

«بدون آنکه فرد مخالفی در این زمینه بیابم، همانگونه که افراد زیادی بدان اعتراف کرده اند. بلکه در تذکره است: هیچ گونه فرد مخالفی بین علمای شهرها نمی یابم ... بلکه جامع المقاصد بر آن ادعای اجماع کرده است و آن حجت است.» «۲»

و بر این شرط علاوه بر «اجماع» و «عدم خلاف» که ادعا شده، و قاعده ضرر و روایتی که از پیامبر اکرم (ص) نقل شد، چنانکه در جواهر آمده، روایتی است که از محمد

بن عبد الله روایت شده که گفت:

از امام رضا (ع) از مردی پرسیدم که ملکی داشت و این ملک دارای حریمی بود که به بیست (میل) «۳» کمتر یا بیشتر می رسید و شخصی نزد او آمد و گفت: از چراگاههای املاک خویش این اندازه به من بده و من این مقدار و این مقدار درهم به تو می دهم،

---

(۱)- عن رسول اللّه (ص) انه قال: من احیا مواتاً من الارض فی غیر حق مسلم فهو له، و لیس لعرق ظالم حق. سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲، کتاب احیاء موات، باب من احیا ارضاً میته ....

(۲)- جواهر ۳۸/ ۳۴ و ۳۵.

(۳)- هر میل چهار هزار ذراع می باشد.

حضرت فرمود: اگر این املاک مال خود اوست اشکالی ندارد. «۱»

و ظاهراً مراد از محمد بن عبد الله [در زنجیره سند روایت] محمد بن عبد الله بن زراره است که بزنطی از وی بسیار روایت نقل کرده است و او فردی است ثقه و روایت صحیحه است. و مانند آن صحیحه- یا خبر- ادریس بن زید از أبو الحسن (ع) است که گفت:

از آن حضرت پرسیدم و گفتم: فدایت گردم، فردی از ما دارای ملکی است که برای آن حدود و حریم است و چارپایان و چراگاهایی داریم، و افرادی نیز هستند که گوسفند و شتر دارند و نیاز به این چراگاهها دارند آیا وی می تواند چون خود بدان نیازمند است آنجا را قُرق کند [و از ورود شتر و گوسفند دیگران جلوگیری کند]؟ فرمود: «اگر زمین از آنِ اوست می تواند آن را قرق کند و آن را طبق نیاز خود به مصرف برساند» گوید:

بـه آن حضـرت گفتم: آیـا آن شـخص می توانـد آن چراگاههـا را بفروشـد؟ فرمـود: «هنگـامی که زمین زمین اوست اشـکالی ندارد.» «۲»

در زنجیره سـند این روایت ادریس بن زید مورد اختلاف است و بعید نیست آدم خوبی باشد پس روایت «حسنه» می باشد. در حاشـیه کـافی که به چـاپ رسـیده آمـده است: این همـان ادریس بن زیـاد است که فردی «ثقه» است و در این صورت روایت صحیحه است.

در جواهر نیز به این دو روایت به عنوان حق حریم، اسـتدلال شده، ولی آن خالی از اشکال نیست، زیرا ممکن است چراگاه که در این دو روایت آمـده بخشـی از زمین احیا شـده بوده که بخاطر علوفه آن برای چرا مورد اسـتفاده قرار می گرفته، نه اینکه از مراتع

---

(۱)- عن محمد بن عبد الله قال سألت الرضا (ع) ... فقال (ع) اذا کانت الضـیعه له فلا بأس. وسائل ۱۷/ ۳۳۶، ابواب احیاء موات، باب ۹، حدیث ۱.

(۲)- صـحیحه ادریس بن زیـد، عن ابی الحسن (ع) قال: سألته ... فقال (ع): اذا کانت الارض ارضه فله ان یحمی و یصـیر ذلک الی مـا یحتاج الیه. قال: و قلت له: الرجل یبیع المراعی؟ فقال: اذا کانت الارض ارضه فلا بأس. وسایل ۱۲/ ۲۷۶، ابواب عقد بیع، باب ۲۲ حدیث ۱.

طبیعی بوده که مجاور زمینهای آباد شده قرار داشته است و قرینهٔ آن فرمایش امام است که می فرماید: «اگر زمین، زمینِ اوست اشکال ندارد» و نیز به قرینه اینکه فروش آن را جایز دانسته اگر مراد از فروش، فروشِ رقبه زمین باشد.

و ما مشاهده می کنیم که فروش چراگاهها و نقل و انتقال آن اجمالًا

مورد شبهه بوده است بخاطر روایاتی که در این زمینه است که آب و آتش و چراگاه برای همه مسلمانان است و همه در آن شریکند و نیز در روایاتی از فروش باقی علف ها نهی شده است. «۱»

و به همین جهت از فروش «حصاید» گندم و جو یعنی چیزهایی که پس از درو به جای می ماند پرسیده شده، با اینکه واضح است که اینها در زمینهایی است که در ملکیت اشخاص است، همانگونه که در روایت اسماعیل بن فضل «۲» آمده است.

در جواهر پس از ذکر این دو روایت آمده است:

«بلکه چه بسا ظاهر آن دو روایت ملکیت است بنابراین که در واگذاری ارادهٔ فروش و مانند آن شده باشد، همانگونه که از شیخ و پسران براج و حمزه و ادریس و سعید و فاضل و فرزندش و دیگران این نظریه نقل شده است، بلکه در مسالک آمده که این مشهورتر است. علاوه بر اینکه این [حریم] با احیاء ملک مانند زمین احیا شده مورد حق احیاکننده می باشد و چون مفهوم ملکیت در این [حریم] هم وجود دارد، چون همراه با قسمت آباد شده قابل خریدوفروش است. و کسی جز او نمی تواند آن را احیا کند و بدون اجازهٔ وی در آن تصرف کند، و بخاطر آنکه حق شفعه در خانه ای که راه آن مشترک است وجود دارد که در روایات مسأله بدان تصریح شده است و چون امکان دارد ادعا شود که آن حریم نیز احیا شده است چون احیاء هر چیز به حسب حال آن است. بر خلاف

---

(۱)- وسایل ۱۷/ ۳۳۱، ابواب احیاء موات، باب ۵ حدیث ۱. و نیز ابواب احیاء

موات، باب ۷ حديث ۳.

(۲)- ر، ك: وسايل ۱۷/ ۳۳۶، ابواب احياء موات، باب ۹ حديث ۲.

نظر گروهى ديگر يا صريح سخن آنان كه مى گويند آن [حريم]، ملك نيست بلكه از حقوق است چون احيايى كه سبب ملكيت مى شود نسبت بدان انجام نگرفته است.

اما اشكالى كه به اين نظر وارد است اين است كه احيا، آن نيست كه هر جزء جزء آن احيا شده باشد زيرا حياط خانه هم با ملكيت ساختمان خانه در اختيار انسان قرار مى گيرد، و ملكيت توقف بر احيا ندارد بلكه همين قدر كه زمين تابع ملك احيا شده باشد كافى است، و ثمره اين نزاع در فروش جداگانه آن آشكار مى شود. البته شايسته است دانسته شود كه سيره مستمره در ديگر شهرها و زمانها بر اين بوده كه از تصرف بخشى از حريم اجتناب نمى شده است. بلكه در همان ابتداى ايجاد روستا، ايجاب مى كرده كه هر كس بيايد خانه خود را نزديك ديگرى بنا كند اگر چه به اندازه جايگاه ريختن زباله ها از وى فاصله مى گرفته است.» «۱»

به نظر مى رسد كه در مسأله بايد قايل به تفصيل شد، زيرا در باب ملكيت و حقوق، ملاك عقلا و اهل عرف جامعه هستند تا زمانى كه ردعى از شارع نرسيده باشد، و آنان بين اين موارد فرق مى گذارند، آنان مواردى مانند راه رفت و آمد و راه آب را به عنوان ملك قلمداد مى كنند، بر خلاف محل چراى گوسفندان و منطقه گردآورى هيزم و مانند آن كه در اين موارد عنوان حق بدان مى دهند، و حدود آن به حسب زمانها و بلاد و مقدار نياز

بدانها متفاوت است.

بسا محلی که نیازمنـد چراگاه و محل گردآوری هیزم نیست، و بسا در زمانی نیازمنـد است و در برخی زمانها نه، و ملاک رفع نیاز و ضـرر در مقام انتفاع است، و حکم دائر مـدار این است. چیزهایی مانند حریم چاه یا قنات، کندن چاه یا قنات کنار آن به گونه ای که بدان زیان برساند حرام است امّا مثلًا می توان در آن کشاورزی کرد یا بنایی ساخت، چنانکه بر کسـی که به سـیره عقلا مراجعه کند آشکار است، و نیز مراتع و چراگاهها، که

---

(۱)- جواهر ۳۸/ ۳۵ و ۳۶.

نمی توان مزاحمتی برای صاحبان حق در جهت چرای گوسـفندان ایجاد کرد، امّا دیگر انتفاعات را دلیلی بر منع آن نـداریم، و این خود بهترین گواه است بر اینکه رقبـهٔ حریم به ملکیت در نمی آیـد و الّا تصـرف در آن به هیـچ وجه جایز نبود. و در اینجا نکته ای است شایان توجّه.

در مورد حکم حریم آبادی ها و روستاها می توان به مغنی ابن قدامه مراجعه نمود. «۱»

در کتاب مغنی آمده است:

«و آنچه نزدیـک به زمینی است که آبـاد شـده و به مصالـح آن تعلق دارد ماننـد راههـا، سـیل گاه، جایگاه ریختن زباله، خاك انداز، جایگاه ابزار آلات، بدون هیچ اختلافی در مذهب، احیاء آن جایز نیست، و نیز آنچه جزء مصالح روستا است مانند کرانه هـا، چراگاههـا، جایگـاه جمع آوری هیزم، راههـا، سـیل گاههـا بـا احیـا به ملکیت در نمی آیـد، و در میان اهل علم کسـی که مخالف این نظر باشد را نمی شناسم، و نیز حریم چاه و نهر و چشمه؛ و هر چیزی که ملك کسی است و به مصالح آن مربوط

می باشد احیاء آن جایز نیست.» «۲»

در جواهر ذیل شرط سوم، پس از نقل گفتار مرحوم محقق که می گوید: «ساختن و تعمیر عبادتگاه (مشاعر) که زیانی بدان نمی رساند بی اشکال است» می نویسد:

«این سخن غریبی است، بلکه می تواند منافی ضروری باشد، بلکه گشودن این باب باعث بیرون رفتن این اماکن مقدس از جایگاه اصلی آن می گردد.» «۳»

البته اگر ساختن بنا در عبادتگاهها (مشاعر) و تملک آن در نهایت باعث ایجاد ممنوعیت برای استفاده از آن گردد ظاهراً اشکال صاحب جواهر وارد است، ولی اگر مقصود ساختن بنا در آن است تا در مواقع سرما و گرما افراد در امان باشند و مانع

---

(۱)- مغنی ۶/ ۱۵۱.

(۲)- مغنی ۶/ ۱۵۱.

(۳)- جواهر ۳۸/ ۵۴.

عبادت عبادت کنندگان نشود ظاهراً اشکالی در آن نیست.

در جواهر نیز ذیل شرط چهارم- یعنی اینکه زمینی نباشد که امام اصل آن را به کسی واگذار کرده- می نویسد:

«اختلافی نیست که برای او چنین حقی هست. همانگونه که از مبسوط نقل شده است، بلکه اشکالی در این مورد نیست، زیرا زمینهای موات از اموالی است که وی بر آن تسلط دارد، با اینکه او نسبت به مؤمنان از خودشان اولی است.» «۱»

از سخن محقق استفاده می شود که ایشان حق واگذاری را تنها برای پیامبر (ص) و امام معصوم (ع) قائل است ولی ما در این نظر وجهی نمی بینیم و در جای خود گفتیم که دایره حدود ولایت فقیه جامع شرایط حکومت گسترده است، و گفتیم که او می تواند منطقه ای را برای چریدن چارپایان صدقه و زکات و مانند آن قرق کند، زیرا همان ملاک که موجب می شود اختیار اموال عمومی در

دست پیامبر (ص) یا امام (ع) باشد موجب می گردد که اختیار آن در زمان غیبت در دست جانشینان آنان باشد.

و بر اساس آنچه روایت شده، پیامبر اکرم (ص) به عبد الله مسعود «دُور» (خانه هایی) را، و به وائل بن حجر زمینی را در حضر موت، و به بلال بن حارث «عقیق» را واگذار فرمود. و «دور» چنانکه در جواهر آمده مکانی بوده در مدینه پشت خانه های انصار، و گفته شده آن حضرت این را به وی واگذار کرد تا خانه بسازد.

باز در جواهر ذیل شرط پنجم- یعنی اینکه پیش از وی کسی آنجا را سنگچینی نکرده باشد- آمده است:

«بدون آنکه نظریّه خلافی در این مسأله باشد، بلکه می توان اجماعی نیز بر آن به دست آورد، همانگونه که ممکن است برای غیر این شرط نیز به اجماع اصحاب استناد کرد. بلکه در ریاض آمده است:

---

(۱)- جواهر ۳۸/ ۵۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۱

در کلام جماعتی مانند مسالک و جز آن ادعای اجماع بر آن شده است. «۱»»

ما بحث پیرامون تحجیر و احکام آن را در مسأله آینده مورد بحث قرار خواهیم داد.

[سخنان تذکره و دروس در مسأله احیا

] در تذکره مطالبی آمده که خلاصه آن با حفظ الفاظ وی اینگونه است:

«فصل دوّم در شرایط احیا است، و آن پنج [شش] چیز است:

۱- اینکه دست مسلمانی بر زمینی نباشد، زیرا این مانع احیاء زمین برای غیر متصرف است، و اگر احیاء آن رو به ویرانی نهاده باشد باز احیاء آن جایز نیست، چون که آن ملک فرد معینی بوده، با نظریّه های مخالفی که در این مسأله وجود دارد و ما پیش از این بدان پرداختیم.

۲- حریم ملک آبادی نباشد، زیرا

مالك زمین آباد مكانهایی كه از مرافق زمین خویش است را مالك می باشد مانند راهی كه به ملك خویش رفت و آمد می كند. و نمی توان راه ملكی را تصرف كرد، چون موجب زیان است كه به اجماع نفی شده است. و نیز راه آب و راههائی كه به زمین آباد منتهی می شود و جایگاه ریختن كود و زباله و خاك انداز و جایگاه ابزار آلات و هر چه كه به مصالح آن زمین تعلق دارد، و من در این زمینه اختلافی بین فقهای شهرها نمی یابم و هر چه كه متعلق به مصالح ملك آباد شده است و نیز هر چه متعلق به مصالح روستاست، مانند دیوارها و حفاظ اطراف، چراگاه روستا، مكان جمع آوری هیزم، راهها، سیل گیرها و ... اینگونه زمینها را احیاء آن جایز نیست و كسی با احیا مالك آن نمی شود. و نیز حریم جوی ها و قناتها و خانه ها و چشمه. و هر زمین به ملكیت درآمده، احیاء چیزهایی كه متعلق به مصالح آن است جایز نیست.

این از چیزهایی است كه اختلافی در آن نیست، اختلاف در این است كه آیا

---

(۱)- جواهر ۳۸/ ۵۶.

مالك زمینهای آباد مالك حریم زمین نیز می شود یا اینكه تنها اولیٰ و احق از دیگران است؟ برخی گفته اند: همانگونه كه مالك ملك است مالك حریم نیز هست، و درست ترین نظر، نظر شافعی است، زیرا آن مكانی است كه با احیا مستحق آن شده، پس مثل زمین آباد شده مالك آن نیز می شود، و در این مورد معنای ملك صادق است چون همراه با ملك آباد شده قابل خریدوفروش است، و چون دیگری نمی تواند

آن را احیـا کنـد و یـا در آن رفت و آمـد کنـد و نیز بخـاطر اینکه در ملکی که راه آن مشترک است حق شـفعه ثـابت است [با اینکه ملکیت آن ملک مشترک نیست]. و برخی گفته انـد حریم به ملکیت در نمی آیـد، زیرا ملکیت با احیا حاصل می شود و در این حریم احیا صورت نگرفته است؛ ولی این سـخن پسندیده ای نیست و هر دو مقدمه استدلال مخدوش است، زیرا ملکیت فقـط به احیـا نیست هماننـد حیـاط خـانه که همواره بـا ساختمـان خـانه به ملکیت در می آیـد اگر چه در محوطه حیاط احیایی صورت نگرفته است، و چون احیا به این است، گاهی چیزی را آباد می کند و گاهی آن را تابع زمین آباد شده قرار می دهد.

۳- اینکه شارع مقدس آن مکان را جایگاه عبادت قرار نداده باشد، مانند سرزمین «عرفه» «منی» و «مشعر» که اگر ملکیت آن را جـایز بـدانیم لازمـهٔ آن این است که این غرض و هـدف از دست برود و با این مصـلحت [عبادتگاه بودن] منافات دارد. و برای شـافعی دو نظر است که آیـا زمینهای «عرفه» ماننـد دیگر زمینها به ملکیت در می آیـد یا نه؟ از آن جهت که حق وقوف در آن برای همه وجود دارد و بنابراین که قائل به ملکیت شویم در اینکه آیا حق وقوف در بخشی که به ملکیت در آمده باقی است یا نه دو نظر است.

۴- کسـی پیش از وی آن را سـنگ چین نکرده باشـد. زیرا در نزد ما سـنگ چین ملکیت نمی آورد، بلکه تنها مفیـد احقیّت و اولویت است، و در احیاء موات سنگ چین کننده شروع کننده است تا هنگامی که آن را به پایان نبرده

است. و برخی از

شافعیّه گویند: تحجیر مفید ملکیت است. و مشهور این است که آن تنها اولویت را می رساند زیرا احیا اگر مفید ملکیت باشد لازم است که شروع در آن نیز احقیّت را برساند همانند تعیین قیمت مبیع و طلب واگذاری در صورت خریداری.

۵- از زمینهایی نباشد که امام به دیگری واگذار کرده است، زیرا واگذاری امام در موات دخالت دارد، بلکه به نظر ما مالک اصلی موات امام است، پس وی می تواند زمینی را که موات است و سنگ چین نشده به کسی واگذار کند، و کسی که به وی واگذار شده اولی از دیگران است، و واگذاری تخصیص و احقیت می آورد همانند سنگ چین کردن، و دیگران نمی توانند برای وی مزاحمتی ایجاد کنند و نمی توانند با احیا خود این حق را از وی سلب نمایند.

۶- از مکانهایی نباشد که پیامبر (ص) آن را قرقگاه قرار داده است، مراد از قرقگاه این است که آن حضرت قسمتی از زمین را به چرای چارپایان بخصوص اختصاص داده باشد و مردم را از چرای چارپا در آن ممنوع کرده باشد. قرقگاه گاهی برای شخص پیامبر خداست و گاهی برای مسلمانان است بر اساس آنچه از پیامبر خدا (ص) روایت شده است که فرمود: «قرقگاهی جز برای خدا و پیامبر خدا نیست» و به نظر ما امام می تواند قرقگاهی برای خود و یا برای شتران صدقه و چارپایان جزیه و اسبان مجاهدان همانگونه که پیامبر (ص) قرار می داد قرار دهد؛ اما به جز امام و پیامبر (ص) هیچ یک از مسلمانان نمی توانند قرقگاهی برای خود و دیگران اختصاص دهند، بر

اساس فرمایش آن حضرت (ص) که فرمود: «قرقگاه جز برای خدا و پیامبرش نیست.»» «۱»

مرحوم علامه شرایط احیاء را پنج چیز گفته اند ولی در توضیح شش مورد را بر شمرده اند و قرقگاه نبودن را بر آن علاوه نموده اند. و آیا مراد از امام در واگذاری و یا

---

(۱)- تذکره ۲/ ۴۱۰ و ۴۱۱.

ایجاد قرقگاه امام معصوم (ع) است یا هرگونه امام واجد شرایط را شامل می شود؟

در این مورد دو نظر است، و شاید ظاهر کلام آنان همان اوّل باشد، ولی به نظر ما همانگونه که پیش از این یادآور شدیم نظر دوم درست است، و این حق هر کسی است که ولایت امر مسلمانان را به حق بر عهده دارد و حکومت او در جهت مصالح مسلمانان باشد، و پیامبر اکرم (ص) نیز دارای قرقگاه بود به عنوان اینکه امام مسلمانان و ولیّ امر آنان است.

در کتاب دروس برای تملک به واسطه احیا شرایط نه گانه ای را به شرح زیر یادآور شده است:

۱- اجازه امام- بنابر اظهر- ۲- احیاکننده مسلمان باشد ۳- بتوان آن را از موات بودن خارج کرد، مانند کشیدن دیوار و زدن سقف برای ایجاد مسکن، و پرچین زدن و جدا ساختن منطقه ای برای چارپایان. ۴- آن زمین ملک مسلمان یا معاهدی نباشد و سنگ چین نیز طبق آنچه گفتیم حکم مملوک را دارد. ۵- جای ویژه عبادت نباشد، مانند سرزمین عرفات و منیٰ ۶- از زمینهایی نباشد که قرقگاه پیامبر (ص) و یا امام معصوم (ع) است و برای چهارپایان زکات و جزیه اختصاص داده شده است. ۷- حریم ملک آبادی نباشد. ۸- پیامبر یا امام

آن را به کسی واگذار نکرده باشند. ۹- تصرف کننده قصد تملك داشته باشد و اگر اسباب ملك بدون قصد تملك باشد ظاهراً ملکیت حاصل نمی شود. «۱»

در اینکه ایشان شرط کرده اند که احیاکننده مسلمان باشد سخنی است که پس از این بدان خواهیم پرداخت. و مورد موثقهٔ محمد بن مسلم در باب زمینهای موات زمینهای یهود و نصاری است که پس از این خواهیم گفت. شرط سوّمی که ایشان برشمرده اند همان احیا است نه اینکه شرط احیا باشد.

و اینکه در آخر کلام، قصد تملك را آورده اند اولا: این خود اول کلام است که آیا احیا موجب تملك رقبه زمین می گردد، که بعداً بدان خواهیم پرداخت. ثانیاً: اینکه

---

(۱)- دروس/ ۲۹۲- ۲۹۴.

قصد در تملك شرط باشد محل اختلاف است.

[آیا قصد تملک معتبر است؟:

] در تذکره آمده است:

«آیا قصد احیا در تحقق ملکیت برای احیاکننده معتبر است؟ درست این است که بگوییم: اگر آن کاری که برای احیا انجام داده معمولًا جز برای تملك انجام نمی دهند، مانند بناء منزل و یا ایجاد باغ و بستان، با همین احیا مالك می شود، اگر چه قصد تملك نداشته باشد. اما اگر کاری باشد که متملك و غیر متملك انجام می دهند، مانند کندن چاه در زمین موات یا زراعت قطعه ای از زمین موات به امید بارش باران، در این صورت تحقق ملکیت نیاز به قصد دارد، اگر قصد ملکیت داشته ملك او می شود. و به طور کلی این اشکال از اینجا مطرح شده که آیا مباحات به شرط نیت به ملکیت در می آید یا نه؟ شافعیه در اینجا دو نظر دارند. و کارهایی نظیر صاف کردن زمین یا

جمع کردن سنگهای آن موجب ملکیت نمی شود اگر چه قصد آن را داشته باشد.» «۱»

اینکه ایشان در ابتدا فرموده اند قصد احیا داشته باشد مراد ایشان قصد تملك است همانگونه که از سخن بعد ایشان آشکار می شود، و شاید ایشان این مطلب را به غلط یا اشتباه گفته اند. و ظاهراً در سخن ایشان بین مقام ثبوت و مقام اثبات خلط شده است، زیرا سخن ما این است که آیا ثبوتاً قصد تملك در ملکیت دخالت دارد؟ و ایشان در مقام اثبات شقوق مسأله را آورده اند. و به همین اشکال اشاره کرده است در دروس، و در دنباله کلام سابق آورده است:

«و نیز دیگر مباحات مانند صید کردن و چوب و گیاه جمع کردن، پس اگر آهوئی را تعقیب کرد تا توانائی او را بر دویدن امتحان کند و تصادفاً آن را صید کرد ولی

---

(۱)- تذکره ۲/ ۴۱۳.

نه به قصد ملکیت مالك آن نمی شود، ولی اگر ما در دست داشتن را در اثبات ملکیت کافی بدانیم. مالك می شود و چه بسا فرق گذاشته شده است بین چیزهایی که صرفا برای ملکیت است مانند ساختن دیوار در بیابان و زدن سقف برای احداث خانه و بین چیزهایی که تنها احتمال ملکیت در آن می رود، مانند اصلاح زمین برای زراعت، که ممکن است برای غیر زراعت نیز باشد، مانند فرود آمدن در آن و اسب دواندن در آن که در این موارد نیت معتبر است، و نوع اول مانند به کاربردن لفظ صریح است، و نوع دوم مانند به کاربردن لفظ کنایه و آنچه این بیان را ضعیف می کند این است که احتمال

به هرحال از بین نمی رود و از طرف دیگر قبول نداریم که اگر لفظ صریح باشد نیازی به نیت ندارد.» «۱»

از سوی دیگر صاحب جواهر بر این معنا اصرار دارد که نیت معتبر نیست، می گوید:

«دلیلی بر شرط بودن آن نیست، بلکه ظاهر ادلّه خلاف آن است، و مظنه اجماع بر عدم آن است نه بر اثبات آن، و آنچه در مورد روایات ادعا شده که ضرورت نیت به ذهن سبقت می گیرد و حد اقل این که شک کنیم که آیا نیت معتبر است یا نه، سخن درستی نیست، اگر چه صاحب ریاض بدین نظر متمایل شده است.

و اینکه می بینیم وکیل و یا اجیر خاص انسان مالك شی ء نمی شوند بدین خاطر است که قصد تملك ندارند و غیر آنان قصد تملك نموده، بلکه بدین خاطر است که احیاء که سبب ملکیت برای غیر آنها به جهت وکالت و اجاره انجام پذیرفته پس ملك برای اوست، و از این مطلب آنگونه که برخی پنداشته اند لزوم قصد تملك استفاده نمی شود. بلکه از آن عدم قصد عدم نیز استفاده نمی شود چه رسد به قصد تملك. زیرا ادلّه ظهور در این معنا دارد که هنگامی که مصداق احیا حاصل شود آثار ملکیت بر آن بار می شود اگر چه قصد عدم داشته باشد، زیرا ترتب مسبب بر سبب قهری است، اگر چه ایجاد سبب اختیاری باشد، مگر

---

(۱)- دروس/ ۲۹۴.

اینکه در این هنگام در سبب تردید شود. و آن نیز صحیح نیست، چرا که ادلّه مطلق است، بلکه آنچه دربارۀ ملکیت موکّل یا مستأجر گفته شده اگر چه قصد احیا نداشته باشند، دلیل بر

گفته ماست، [که نیت شرط نیست] و در اینجا نکته ای است شایان توجه.» «۱»

ممکن است گفته شود: ادعای انصراف روایات بر فرض دلالت آن بر ملکیت، به خصوص صورتی که قصد تملک باشد بعید نیست، و ملکیت قهری خلاف قاعده و خلاف سلطه انسان بر خویش است، پس باید به همان مواردی که دلیل بر آن دلالت دارد- مانند میراث و مانند آن- اکتفا کرد، و شاید عرف نیز مساعد اعتبار قصد باشد، و در باب املاك و حقوق همین عرف حاکم است، بله احیا و حیازت عرفاً موجب احقیّت احیاکننده و حیازت کننده می شود بگونه ای که مزاحمت دیگران برای آنان مگر پس از اعراض آنان جایز نیست، پس تا زمانی که قصد تملك صورت نگرفته است نقش این دو نقش سنگ چین کردن است. ولی ممکن است کسی بگوید: چون اساس ملکیت اعتباری، همانگونه که پیش از این گفتیم مالکیت تکوینی است، پس هنگامی که احیا از انسان صادر می شود، از آن جهت که از فکر و قوا و جوارح او صادر شده و او تکویناً مالك فکر و قوا و جوارح خویش است بناچار مالك محصول آن بین آثار احیا نیز هست چه قصد ملکیت داشته باشد یا نداشته باشد.

و تفصیل بحث در مسأله و اینکه آیا احیا و حیازت و پیشی گرفتن در تصرف مباحات نیابت بردار هست یا نه. جایگاه همه اینها کتاب احیاء موات و وکالت و اجاره است که می توان بدانها مراجعه نمود.

---

(۱)- جواهر ۳۸/ ۳۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۸

مسأله پنجم: احیا و تحجیر چیست و چگونه ایجاد می شوند

[معنی إحیاء]

در مسأله پنجم اشاره ای گذرا به مفاد احیا و تحجیر داریم و اینکه چگونه این دو متحقق می گردند، و

تفصیل این بحث را به کتابهای فقهی وامی گذاریم.

بی تردید الفاظی که در کتاب و سنت آمده است اگر دارای معانی بخصوصی در شریعت باشد به هنگام اطلاق بدان حمل می شود وگرنه به همـان معـانی عرفی که در آن زمان متـداول بوده بایـد حمل شود، و در صورتی که معانی متعـدد باشـد بایـد به قرائن مراجعه نمود.

و مـا پیش از این در ذیـل قسـمت دوم از انفـال، یعنی زمینهـای مـوات مفهـوم مـوت و موات را به حسب عرف و لغت یـادآور شـدیم، و گفتیم زمین مرده زمین ویران و بدون اسـتفاده را گویند به گونه ای که بدون آماده کردن و اصـلاح آن از آن نتوان بهره برداری نمود، هرچنـد بخشـی از آثار آبادانی گذشـته در آن باقی باشـد، ماننـد روسـتاهایی که ویران شده است، و معنای مقابل آن حیات است که تقابل عـدم و ملکه است، «۱» و متبادر از حیات در ابتـدا آن چیزی است که مبـدأ حس و حرکت در حیوان می شود، ولی اسـتعمال آن در آنچه مبـدأ رشـد و نمو نباتات می شود نیز شایع است و نیز به صورت اسـتعاره و مجاز بر کیفیت خاصـی در زمین که آن را آمـاده برای بهره برداری می کنـد و آثار و نتایجی که بر آن مترتب است و از آن انتظار می رود نیز اطلاق می گردد، از این رو این مفهوم به حسب نتایج و شرایط متفاوت است.

پس معنی احیـا زمین، آماده کردن آن برای بهره برداری در نتیجه های عقلایی است که از آن انتظار می رود. و از ناحیه شـرع نیز چیزی که بر حدود این کیفیت و شرایط آن دلالت کند نرسیده است، پس در تشخیص این موضوع باید به

عرف مراجعه نمود، و طبیعی

---

(۱)- معنای تقابل عدم و ملکه را پیش از این یادآور شدیم.

است که در این مورد نیز مانند دیگر مفاهیم عرفی مصادیق متشابهی وجود داشته باشد.

تعابیر فقها نیز در این باره متفاوت است اگر چه برخی به یکدیگر نزدیکتر است.

[سخنان فقها دربارهٔ احیاء موات

] ۱- شیخ در کتاب احیاء موات مبسوط گوید:

«و اما آنچه که بدان احیا صورت پذیرد در شرع چیزی وارد نشده که بیان کند چه چیز احیا است و چه چیز احیا نیست جز اینکه چون پیامبر اکرم (ص) می فرماید:

«هر که زمینی را احیا کند از آنِ اوست» و در لغت معنی آن یافت نمی شود، در اینجا باید به عرف و عادت مراجعه کرد؛ پس آنچه را مردم در عادت خودشان احیا می شناختند آن احیا است و زمین های موات با انجام آن احیا می شود و به ملکیت در می آید، همانند این جمله که می فرماید: «خریدار و فروشنده اختیار فسخ معامله را دارند تا هنگامی که پراکنده نشده اند» و آن حضرت از فروش چیزی که در اختیار قرار نمی گیرد نهی فرمود، و این که فرمود: «حکم قطع دست سارق اجرا نمی شود، مگر در صورتی که قیمت مال مسروق به اندازه قیمت سپر (یعنی یک چهارم دینار) برسد» «۱» که در همه این امور باید به عرف و عادت مردم مراجعه شود.»

پس در مسأله ما نحن فیه یعنی: احیاء زمین برای خانه یا باربند احشام یا کشاورزی بدین گونه است: احیاء زمین برای خانه، به کشیدن دیوار در اطراف زمین و زدن سقف بر روی آن است، پس اگر چنین کاری انجام داد آن

را احیـا کرده است و آن زمین به ملکیت مسـتقر وی در آمـده است، و فرقی نمی کنـد که دیوارهای آن با گل باشـد یا آجر یا گـچ یا چوب. و اما اگر بخواهـد باربند بسازد، احیاء آن به این است که دیواری به دور زمین بکشد چه با آجر یا خشت یا گل یا

---

(۱)- قیمت یک سپر در آن روزگار به اندازه یک چهارم دینار بوده است، که موجب اجراء حکم قطع دست می باشد.

چوب. ولی در این مورد دیگر زدن سقف لازم نیست. و کارگذاشتن در برای خانه و باربند لازم نیست. و برخی گفته اند لازم است ولی ظاهراً لزومی ندارد.

و اما احیاء زمین برای کشاورزی به این است که اطراف آن خاکها را جمع کند که عرفا به آن «مرز» می گویند و برای آن آب پیش بینی کنی بـا احـداث قنـات یـا چـاه یـا چشـمه و نیز کشـیدن جُویهـا برای آبیـاری آن که این سه چیز در احیاء زمین برای کشـاورزی شـرط است. و برخی گفته انـد بایـد کشـاورزی و کشت هم در آن صورت گیرد، تـا مفهوم احیـا محقق شود، ولی صحیح این است که این دیگر شرط نیست، همانگونه که ساکن شدن در خانه نیز شرط احیاء خانه نیست.

و امـا اگر زمین را برای کاشـتن درخت احیا کنـد در این صورت احیا آن بـدین است که در آن درخت بکارد و آب را به پای آن برسانـد، که اگر اینگـونه کرد آن را احیـا کرده و اگر احیـا کرد و مالـک آن شـد مرافـق آن را نیز مالـک می شـود، چـون اصلاح زمین جز با در اختیار

داشتن آنها امکان پذیر نیست.» «۱»

باید گفت: ظاهر کلام ایشان این است که صدق احیا به حسب موارد مختلف و متفاوت است برای خانه و مسکن دیوارکشی و سقف زدن لازم است، اما برای ساختن باربند تنها کشیدن دیوار کافی است. برای ایجاد مزرعه ایجاد مرز و کندن جوی و بردن آب شرط است، و برای ایجاد باغ ایجاد مرز و بردن آب و کاشتن درخت.

و ظاهراً در زمین کشاورزی پیش بینی و تهیه آب کافی است و لزومی ندارد آب فعلًا بر روی زمین جاری شود، بلکه بسا در زمینهای دیم نیاز به آبیاری نداشته باشد و با آب باران آبیاری شود.

ظاهراً آنچه مرحوم شیخ در سخنانشان یادآور شده اند از باب مثال است، زیرا بنای مغازه و مخازن و کارگاه و کارخانه و مدارس و دانشگاه و ادارات و بانکها و ... از اموری

---

(۱)- مبسوط ۳/ ۲۷۱- ۲۷۲.

که مردم بدان نیازمندند از آشکارترین مصادیق احیا است و کیفیت احیا در آنها مختلف و متناسب با هدف ها و مقاصد آنهاست.

۲- در احیاء الموات شرایع آمده است:

«مبحث دوم، در کیفیت احیا است. و مرجع آن عرف است چون در شرع و لغت بر چگونگی آن تصریح نشده است. و آن بدین گونه است که اگر کسی قصد سکنی داشته باشد، همین که زمین را دیوارکشی کند و لو با چوب و نی و یا بر آن سقف بزند، به گونه ای که بتوان در آن سکونت کرد احیا محقق شده است. و نیز اگر بخواهد باربند بسازد که در این مورد تنها دیوارکشی کافی است و نیاز به سقف نیست. و

گذاشتن در شرط نیست. و اگر قصد کشاورزی داشته باشد در تملک زمین سنگ چین کردن با ایجاد مرز و تسطیح و آوردن آب با ایجاد جوی و کارهایی مشابه اینهاست، ولی کشت و زراعت شرط نیست، زیرا این مثل سکونت در خانه بهره برداری است نه شرط. و اگر زمین را درخت کاری کرد و آب بر آن جاری ساخت احیا محقق شده است. و نیز اگر زمین جنگل و نیزار باشد و او درختانش را قطع کرد و نی ها را برید و زمین ها را اصلاح کرد و نیز اگر زمین آبگیر است و او آبها را خشکاند و آن را برای آباد شدن آماده ساخت، زیرا عرف مردم همهٔ اینها را احیا می داند زیرا اینگونه کارها زمین را آماده بهروری می کند که ضد مردگی است.» «۱»

اینکه ایشان فرمود «یا سقف بزند» ظاهر آن این است که برای برخی زمینها دیوارکشی و برای بخشی از آن زدن سقف برای صدق مسکن کافی است، همانگونه که برای ساختن خانه متعارف است، نه اینکه هر یک از اینها جداگانه در صدق مسکن کفایت کند، و ممکن است به جای «یا سقف» «و سقف» باشد که در این صورت بی

---

(۱)- شرایع ۳/ ۲۷۵ (/ چاپ دیگر/ ۷۹۴).

اشکال است. و دانستی که آماده کردن آب برای زمین کشاورزی کافی است و لزومی ندارد که آب فعلًا بر زمین روان گردد. و اینکه فرمود: «اگر جنگل باشد» منظورشان این است که برگرفتن موانع از درختان و جمع آوری آبهای مزاحم در صورتی که به دنبال آن اصلاح زمین و آماده شدن آن برای کشت

باشد در صدق احیا کافی است.

ولی اشکالی که به ایشان وارد است اینکه: صرف اصلاح زمین و آماده کردن آن برای آبادی تا هنگامی که عنوان آباد به آن اطلاق نشود کافی نیست. و آبادی خانه، باربند، مزرعه، باغ هر یکی با دیگری متفاوت است.

کتاب مسالك [که شرحی بر شرایع است] دو جمله اخیر ایشان را بر جمله «و اگر زمین را درختکاری کرد» عطف کرده و همه را مربوط به صورتی دانسته که کسی در نظر داشته باغی پدید آورد، با اینکه ظاهراً مقصود ایشان در دو جمله اخیر مطلق احیا است نه احیا برای بستان تنها، بلکه در کلام مصنف نامی از بستان و قصد او نیست، و تنها یادآور شده که کاشتن درخت و آوردن آب موجب تحقق احیا می شود، و این سخن درستی است.

۳- در تذکره در این زمینه مطالبی آمده که خلاصه آن اینگونه است:

«از عادت شرع این است که چون لفظی را به صورت مطلق می آورد و بر مفهومی جز مفهوم عرفی آن تصریح نمی کند باید به معنای عرفی آن حمل شود، مانند مفهوم «قبض» و «حفاظ» و در باب سرقت در روایات مفهوم احیا آمده ولی مفهوم آن بیان نشده است، پس اطلاق آن به همان چیزی که متعارف جامعه است حمل می شود، و این نسبت به احیا شونده متفاوت است.

مسأله: اگر بخواهد در زمین سکونت گزیند، احیاء آن به این است که آن را به صورت خانه در آورد، و این بدین گونه است که اطراف آن دیوار بکشد و قسمتی از آن را سقف بزنند، و دیوارکشی یا با آجر است یا با خشت یا با

گل یا چوب و نی، به حسب عادت اقوام مختلف. این قول شیخ است، و آن نظر اکثر شافعیه است، و بعضی سقف زدن را

در احیاء خانه شرط نمی دانند، و این یکی از دو نظر احمد است، بر اساس روایت منقول، از پیامبر (ص) که: «هر کس بر زمینی دیوار کشید از آنِ اوست؛» و چون دیوار بازدارنده است، پس احیا محسوب می شود، همانگونه که اگر برای نگهداری گوسفندان باشد احیا است و در این موارد قصد معتبر نیست، زیرا می تواند برای گوسفندان با گچ و آجر باربند بسازد و بعد قسمت هایی از آن را برای مسکن جدا کند که در این صورت با این که قصد نکرده مالک می شود. و نیز اگر به مجرد دیوارکشی آن را به ملکیت خویش درآورد می تواند در همانجا بدون آن که سقفی بزند خود زندگی کند، بدون آنکه شرط سقف زدن وجود داشته باشد. و اکثر شافعیه در احیاء خانه کارگذاشتن در را لازم دانسته اند، زیرا در منازل عادت بر این بوده که بر آن در نصب می کرده اند. ولی این را شیخ نیاورده.

مسأله: اگر بخواهد زمینی را احیا کند که در آن گوسفندان به استراحت بپردازند، یا مکانی برای خشک کردن میوه ها باشد یا در آن چوب و هیزم جمع آوری کند، در این صورت تنها دیوارکشی کافی است و نیازی به سقف زدن نیست به اجماع فقها و بر اساس قضاوت عرف، و در اینکه آیا در گذاشتن شرط است یا نه، همانگونه که پیش از این گفتیم مورد اختلاف است.

مسأله: اگر بخواهد زمین مرده ای را برای احداث مزرعه احیا کند،

در احیاء آن چند چیز شرط است:

۱- خاکها را در اطراف آن جمع کند تا قسمت احیا شده از بقیهٔ متمایز باشد. و به این اصطلاحاً «مرز» می گویند، و اگر چوب یا نی یا خار و چیزهایی دیگر مشابه اینها قرار دهد بی اشکال است و به اجماع فقها نیازی به کشیدن دیوار نیست.

۲- مسطح کردن زمین با پر کردن چاله ها و از بین بردن بلندی ها و جمع آوری سنگها و نرم کردن خاک آن.

۳- ساماندهی آب آن، با ایجاد جویی از نهر یا کندن چاه یا قنات اگر از زمینهایی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۶۴

است که از باران مشروب نمی شود. ولی روان ساختن آب بر زمین و آبیاری آن شرط نیست، و اگر چاه یا قناتی حفر نکرده است در این مورد شافعیه دو نظر دارند، و خلاصه کلام اینکه آب دادن در تحقق احیا نقشی ندارد.

و زمین های کوهستانی که آبیاری آن امکان پذیر نیست و تنها با آب باران سیراب می شود برخی از شافعیه گفته اند در آنجا احیا نیست نظر موجّه این است که مالکیت آن به حفاظت و حراست و جمع آوری سنگها و جمع کردن خاک بر اطراف آن حاصل می شود.

و آیا برای ملکیت زمین کشاورزی زراعت در آن شرط است؟ ظاهراً شرط نیست، برای اینکه کشاورزی کسب منفعت آن است نه شرط احیاء آن، همانگونه که در احیاء خانه سکونت در آن شرط نیست و این یکی از دو نظر شافعی است و نظر دیگر وی این است که شرط است.

مسأله: اگر بخواهد باغی را احداث کند باید دیوارکشی کند. و برای دیوارکشی عادت محل مورد نظر است و برخی گفته اند:

همانگونه که در زراعت گفته شد باید آب نیز بدان برساند. و آیا کاشتن درخت معتبر است یا نه؟ کسی که در کشاورزی زراعت را شرط می داند در ایجاد باغ به طریق اولیٰ کاشتن درخت را شرط می داند، و کسانی که معتبر نمی دانند دو دسته اند و عمدهٔ آنان نشاندن درخت را شرط می دانند، و فرق آن نیز این است که قبل از کشت عنوان مزرعه بر زمین صادق است ولی پیش از نشاندن درخت عنوان باغ بر زمین صادق نیست. و درست تر این است که بگوییم یکی از این دو: کشیدن دیوار و یا کاشتن درخت برای تحقق نام باغ و بستان الزامی است.» «۱»

این روایت پیامبر (ص) که فرمود: «کسی که بر زمینی دیوار بکشد از آنِ اوست،» صراحتی در احیا ندارد، ممکن است از قبیل تحجیر باشد، و لام در آن برای مطلق اختصاص و اولویت باشد، مانند روایت سمره از آن حضرت (ص) که فرمود: «کسی که

---

(۱)- تذکره ۲/ ۴۱۲.

بر چیزی دیوار بکشد سزاوارترین فرد است نسبت بدان «۱» «۲» و ایجاد مرز در مزرعه اگر برای آبیاری باشد قطعاً لازم است ولی اگر برای جدا کردن بخش آباد شده از غیر آن باشد در صدق احیا دخالتی ندارد، مثل دیوارکشی که در احیا مزرعه دخیل نیست و تمیز بین قسمت احیا شده و قسمت و احیا نشده به قابلیت انتفاع و عدم قابلیت آن است نه به ایجاد مرز یا کشیدن دیوار. و نیز حفاظت و زراعت و آب دادن فعلی آن هم در احیا معتبر نیست.

از سوی دیگر بیشتر مطالبی را که

علّامه آورده اند شهید نیز در مسالک «۳» آورده و دیگر فقها نیز متعرض آن شده اند، و سخنان آنان مشابه یکدیگر است. و پس از اینکه ما گفتیم اصحاب تصریح کرده اند که چگونگی احیا، یک مسأله شرعی نیست و مرجع آن عرف و عادت مردم است؛ دیگر وجهی برای طولانی کردن بحث با نقل کلمات اصحاب بیشتر از آنچه ذکر کردیم نیست.

۴- ابن ادریس در سرایر از مبسوط شیخ حکایت کرده که مرجع در احیا، عرف و عادت جامعه است و سخنی گفته که خلاصه آن اینگونه است:

این یک مطلب یقینی است که اصل مذهب آن را اقتضا می کند. آنگاه تقسیم و تفریق بین خانه و باربند و زمین زراعی را به اهل خلاف نسبت داده و آنان را مورد اعتراض شدیدی قرار داده و می گوید:

«احیاء خانه نزد آنان به این است که اطراف آن دیوار بکشند و بر آن سقف بزنند ... و امّا نزد ما پس اگر اطراف زمین علامت گزاری کند، یا آن را سنگ چین کند یا با چیزی جز آجر و گچ دیوار بکشد، مالک تصرف در آن است و از دیگران بدان سزاوارتر است.- آنگاه گفته:- مبسوط در این مورد نظر ما و نظر مخالفین ما

---

(۱)- سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲، کتاب احیاء موات، باب من احیاء ...

(۲)- ظاهر جمله: «فهی له» بخاطر «لام» ملکیت است؛ ولی در روایت سمره با «لام» ذکر نشده، بلکه فرموده: «فهو أحق به» و این تعبیر ظهوری در ملکیت ندارد.- م-

(۳)- مسالک ۲/ ۲۹۱.

را گفته ... و خواننده دچار اشتباه می شود.» «۱»

و جواهر سخن او را مورد مناقشه قرار

داده و می نویسد:

«او خود دچار اشتباه شده است، زیرا موافق و مخالف بودن در صدق عرفی بی تأثیر است زیرا سنگ چین اگر چه در شروع احیا مؤثر است ولی خود احیا نیست.» «۲»

۵- در مختصر أبو القاسم خرقی در فقه حنابله است آمده:

«احیاء زمین این است که اطراف آن دیوار بکشند یا در آن چاه بکنند.»

در مغنی در شرح عبارت فوق آمده است:

«ظاهر کلام خرقی این است که دیوارکشی اطراف زمین احیاء آن است، چه برای ساختمان باشد یا برای زراعت یا برای نگهداری گوسفندان یا گردآوری چوب یا جز اینها، و احمد در روایت علی بن سعید بر این مطلب روایتی نقل کرده است که گفت: احیاء این است که بر آن دیوار بکشی یا در آن چاهی یا جویی بکنی، و در این مورد سقف زدن لازم نیست. و این مفاد روایتی است که حسن از سمره روایت کرده که پیامبر (ص) فرمود: «هرکس بر زمینی دیواری کشید آن ملك اوست» این روایت را ابو داود و امام احمد در مسند خود آورده اند. و از جابر از پیامبر (ص) نیز همانند این روایت وارد شده است. و دیوار چون مانع محکمی است خود یك نوع احیا است همانگونه که اگر می خواست می توانست آن را باربند چارپایان قرار دهد. و این دلیل بر آن است که اعتباری برای قصد نیست، به دلیل اینکه اگر می خواست آن را باربند گوسفندان قرار دهد و آن را با گچ و آجر بنا کند و به اطاقهایی تقسیم کند، مالك آن می شد و چنین چیزی برای گوسفندان مانند آن ساخته نمی شود.» «۳»

---

(۱)- سرایر/ ۱۱۱- ۱۱۲.

(۲)- جواهر ۳۸/ ۶۸.

(۳)-

مغنی ۶/ ۱۷۸.

آنگاه ایشان به تفصیل چگونگی احیاء منزل، بارانداز و مزرعه را یادآور شده است، که می توان بدان مراجعه نمود.

دو نکته قابل توجه

اشاره

در پایان این مسأله دو نکته است که لازم است بدان توجه شود

نکتهٔ اول: [آیا در نظر عرف قصد ملاک است یا واقعیت خارجی؟]

بر اساس آنچه از مبسوط و شرایع و تذکره و نیز مسالك خواندیم صدق احیا به حسب آنچه انسان در صدد آبادی آن است متفاوت است، دیوارکشی به قصد ساختن بارانداز و محل نگهداری احشام احیا محسوب میشود امّا برای خانه سازی تا هنگامی که سقف کامل یا ناقص زده نشود احیا محسوب نمی شود.

و برخی بر این عقیده اند که قصد، دخالت در آبادی ندارد و کوچکترین علایم آبادانی احیا را متحقق می سازد. از سخنان تذکره این نظریه برداشت می شود. ایشان در این زمینه می گویند:

«اگر کار بخصوصی را در نظر داشت و عملًا نوع احیایی را انجام داد که اگر آن را قصد کرده بود مالك می شد مثلًا اگر زمینی را به قصد خانه سازی دیوارکشی کرد، و این دیوارکشی در حدّ احیا باراناز بود آیا ملکیت حاصل می شود؟ به نظر من حاصل می شود، چون قصد بارانداز می کرد مالك آن می شد، [پس اکنون که قصد هم نکرده باید مالك شود] و این یکی از دو نظر شافعی است. نظر دیگر شافعی این است که با این کار مالك نمی شود و الّا لازم می آید که برای همیشه به حد اقل آبادانی، احیا حاصل شود، و محال بودن نتیجه ممنوع است.» «۱» [یعنی هیچ اشکال عقلی در این نتیجه که به حدّ اقل آبادانی احیا حاصل شود نمی باشد]

از جواهر نیز استفاده می شود که قصد متأخر بخاطر عدول از تصمیم برای احیا

---

(۱)- تذکره ۲/ ۴۱۳.

کفایت می کند، سخن جواهر اینگونه است:

«همانگونه که جایز است از قصد ساختن خانه به ساختن

بارانـداز عـدول کرد، که در این صورت با همان دیوارکشـی مالك آن می گردد چون عرفاً بر آن احیا صدق می کند، و لو به اعتبار این که از معطل مانـدن زمین خارج شده و دارای منفعت گردیده و به همین دلیل دیگر نام موات بر آن نمی توان نهاد.» «۱»

البته چون مـا در مورد چگونگی احیاء روایت بخصوصـی نـداریم و امر به عرف محوّل شـده است ما می بینیم عرف با توجه به اهـداف، مصادیق احیا را متفاوت می داند، بله در مواردی که به مرتبه پائینی احیا حاصل شود اعتبار آن «لا بشـرط» است نه «به شرط لا» بـدین معنی که اگر قصـد داشت بارانـداز بسازد ولی بر آن سـقف زد و اطاقهایی در آن ساخت قطعاً احیا صـدق می کنـد ولی عکس آن کـافی نیست، اگر قصـد خانه سازی داشت ولی به دیوارکشـی اکتفا کرد، در این صورت احیا نیست، اگر چه نام سنگ چین بر آن می توان نهاد.

اما اگر از قصـد خود عدول کرد، اگر آثار تصـمیم دوم خود بر آن بار باشد قطعاً کافی است و اما اگر صـرف قصد باشد محل اشـکال است و شایـد اشاره به همین معنا داشـته باشـد صاحب جواهر که می گوید: «و لو به اعتبار اینکه از معطل ماندن خارج شده» زیرا خارج شدن از معطل ماندن بر آن صدق نمی کند مگر زمانی که آثار خارجی بر آن مترتب گردد.

و اگر زمین را به قصد بارانداز دیوارکشـی کرد، آنگاه تصمیم گرفت آنجا را خانه خود قرار دهد ظاهراً ملکیت وی باقی است و متوقف بر سقف زدن نیست.

ولی ممکن است گفته شود: امور خارجی تکوینی قوام و تمایز بعضی مصادیق آن از دیگری

به قصد نیست، و قصد در امور اعتباری محض موجب قوام و تمایز است، و احیا و عناوین وابسته به آن از امور خارجی تکوینی است، پس قوام و تمایز آن به قصد نیست.

---

(۱)- جواهر ۳۸/ ۶۶.

و مؤید همین برداشت است که اگر شخصی زمین را دیوارکشی کرد، عرف یا می گوید آن را احیا کرده است یا چنین قضاوتی ندارد و نمی روند از احیاکننده بپرسند که آیا او قصد داشته یا نداشته و اگر داشته به چه قصدی بوده، آیا باراناز می خواسته بسازد یا خانه. بر این اساس ملاک در صدق احیا آمادگی زمین است برای بهروری در یکی از امور متعارفی که زمین را قابل بهره برداری می کند. و در اینجا نکته ای است شایان توجه.

نکتهٔ دوّم: مفهوم سنگ چین (تحجیر) و احکام آن.

اشاره

نظر مشهور فقها این است که احیا موجب ملکیت است و سنگ چین موجب اولویت.

[در این رابطه سخن برخی از فقها را از نظر می گذرانیم:]

۱- در مبسوط آمده است:

«اگر سلطان قطعه زمین مواتی را به کسی واگذار کرد وی از دیگران بدان زمین سزاوارتر است بدون هیچ اختلاف، و نیز اگر کسی قطعه زمین مواتی را سنگ چین کرد. و سنگ چین اثرگذاری بر زمین است به اندازه ای که به حد احیا نرسد، مثل اینکه در آن مرزی ایجاد کند یا بر آن دیوارکشی کند و کارهایی از این قبیل، که در این صورت وی از دیگران سزاوارتر است و واگذاری سلطان نیز به منزله سنگ چین است.» «۱»

۲- پیش از این از شرایع دربارهٔ شرایط احیا خواندیم:

«پنجم: اینکه کسی با سنگ چین بروی پیشی نگرفته باشد، زیرا سنگ چین مفید اولویت است نه ملکیت رقبه اگر چه با آن مالک تصرف می گردد. حتی اگر مهاجمی به قصد احیاء برای تصرف زمین سنگ چین شده وی اقدام کرد می تواند وی را از آن کار بازدارد و اگر به زور آنجا را تصرف کرد و آبادش کرد مالک آن نمی شود.» «۲»

---

(۱)- مبسوط ۳/ ۲۷۳.

(۲)- شرایع ۳/ ۲۷۴.

۳- در جواهر ذیل این کلام آمده است:

«بدون آنکه نظر خلافی در این مسأله باشد، بلکه می توان آن را اجماعی دانست ... بلکه در ریاض در کلام جماعتی مانند مسالک و دیگران بر آن ادعای اجماع شده است.» «۱»

۴- پیش از این از تذکره دربارهٔ شرایط احیا اینگونه خواندیم:

«چهارم: اینکه کسی پیش از وی آن را سنگ چین نکرده باشد، زیرا سنگ چین نزد ما مفید ملکیت نیست ولی اولویت و احقیّت می آورد. و شروع کننده در احیاء موات تا هنگامی که

کار را تمام نکرده است سنگ چین کننده نامیده می شود.

و برخی شافعیه گفته اند: سنگ چین مفید ملکیت است، ولی مشهور این است که مفید اولویت است. «۲»

۵- در دروس آمده است:

«زمین سنگ چین شده در حکم زمین ملکی است، و مجرد ثبوت ید محرّمه بر زمین در منع دیگران از احیا کافی است.» «۳»

۶- در مغنی ابن قدامه آمده است:

«و اگر زمین موات را سنگ چین کرد، و آن این است که شروع به احیاء آن کند، مثل اینکه اطراف زمین خاک بریزد، یا سنگهائی بچیند یا دیوار کوچکی بکشد با این کار مالك آن نمی شود چون ملکیت با احیا است و این احیا نیست، ولی با این کار احقیّت می یابد چون از پیامبر خدا (ص) روایت شده که فرمود: «کسی که به چیزی سبقت گیرد که مسلمانی بدان سبقت نگرفته است از دیگران بدان سزاوارتر است» این روایت را ابو داود نقل کرده است. پس اگر آن را به دیگری

---

(۱)- جواهر ۳۸/ ۵۶.

(۲)- تذکره ۲/ ۴۱۰.

(۳)- دروس/ ۲۹۲.

منتقل کرد دوّمی به منزله اولی است چون صاحب آن وی را جایگزین خود کرده است، و اگر از دنیا رفت وارث وی احق از دیگران است ... پس اگر دیگری بر وی پیشی گرفت و آن را احیا کرد دو نظر است، یکی اینکه احیاکننده مالك آن می شود زیرا احیا موجب ملکیت می شود ... دوم اینکه، مالك نمی شود چون مفهوم این فرمایش پیامبر (ص) که می فرماید: هر که زمین مرده ای را احیا کند که مال کسی نیست» و نیز این روایت که «در حق غیر مسلمان از آنِ اوست» این است که اگر

حق مسلمان در آن باشد چنین اجازه ای نداشته و ملك او نیست. و نیز بر اساس روایتی که می گوید: هرکس بر چیزی سبقت گیرد که مسلمانی بر آن سبقت نگرفته است او به آن سزاوارتر است.» «۱»

[چند روایت در باب تحجیر

] در اینکه سنگ چین کردن مفید اولویت و احقیّت است، علاوه بر سخن صاحب جواهر که ادعای اجماع و عدم خلاف بر آن داشت، و علاوه بر اینکه عرف جامعه این را می پسندد و حق پیشتازی و ارزش کار سنگ چین کننده را محترم می شمارد و مزاحمت او را تضییع حق وی می داند، روایات زیر هم بر آن دلالت دارد:

۱- روایتی که از پیامبر (ص) نقل شده که فرمود:

«کسی که به چیزی سبقت گیرد که مسلمان بدان سبقت نگرفته است او بدان سزاوارتر است» این روایت در مستدرك از عوالی اللئالی نقل شده است «۲»

پیش از این مانند آن را از مغنی و از ابو داود روایت کردیم.

۲- ابو داود به سند خود، از سمره از پیامبر (ص) روایت کرده که فرمود:

---

(۱)- مغنی ۶/ ۱۵۳.

(۲)- من سبق الی ما لم یسبقه الیه مسلم فهو احق به. مستدرك الوسائل ۳/ ۱۴۹. عوالی اللئالی ۳/ ۴۸۰.

کسی که زمین را دیوارکشی کند از آنِ اوست.» «۱»

۳- باز بیهقی به سند خود از سمره از پیامبر (ص) روایت کرده است که فرمود: کسی که بر چیزی دیوار بکشد از دیگران بدان سزاوارتر است. «۲»

[معنی تحجیر (سنگ چین) چیست؟

] و امّا اینکه معنی سنگ چین کردن چیست و با چه چیز تحقق می یابد، ظاهراً این یك مسأله عرفی است که با خطکشی و کشیدن مرز و علامت گذاری و مانند آن تحقق می یابد، و در حکم آن است شروع به احیا و ایجاد برخی آثار آن، از تذکره خواندیم که گفت: شروع کننده در احیاء موات تا هنگامی که آن را تمام نکرد است را سنگ چین کننده می نامند. پیش از

این از

مبسوط و مغنی نیز کلامی را در این زمینه یادآور شدیم.

۱- نهایه ابن اثیر در معنی تحجیر می نویسد:

«گفته می شود: حجرت الارض و احتجرتها هنگامی که بر زمین علامت روشنی قرار دهی که دیگران را از آن بازدارد.» «۳»

۲- در شرایع آمده است:

«تحجیر آن است که بر زمین مرزهایی قرار دهد، یا دیواری بر آن بکشد، و اگر کسی بر سنگ چین اکتفا کرد و به آبادانی نپرداخت امام او را بر یکی از دو کار مجبور می کند، یا آن را احیاء کند و یا دست از آن بردارد. و اگر امتناع کرد حاکم آن را از دست وی خارج می کند تا زمین معطل نماند.

و اگر کسی زمین سنگ چین شده را تصرف کرد و آباد کرد تا هنگامی که سلطان

---

(۱)- من احاط حائطاً علی ارض فهی له. سنن ابو داود ۲/ ۱۵۹، کتاب خراج و فی ء، باب احیاء موات.

(۲)- من احاط علی شی ء فهو احق به. سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲، کتاب احیاء موات، باب من احیاء.

(۳)- نهایه ۱/ ۳۴۱.

دست او [سنگ چین کننده] را کوتاه نکرده، یا به وی [آبادکننده] اجازه نداده صحیح نیست، و برخی از فقهای ما امروز تحجیر را احیاء می نامند و این بعید است.» «۱»

فقها فریقین نیز برای تحجیر و احکام آن فروع بسیاری را ذکر کرده اند که محل بحث آن کتاب «احیاء موات» است، ولی ما برخی از سخنان آنان را که با این مقام تناسب دارد یادآور می شویم:

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی

۱- در تذکره آمده است:

«سزاوار نیست سنگ چین کننده بیشتر از نیاز خود سنگ چین کند و بر مردم تنگ گیرد، و نباید چیزی را که امکان آبادانی آن برایش نیست تصرف کند، پس اگر چنین کرد حاکم وی را به آباد کردن و یا کنار رفتن از آنچه بیش از اندازه گرفته وادار می کند و آن را به کسانی می سپارد که آبادش کنند. و نیز اگر سنگ چین کننده احیاء زمین را واگذاشت حاکم نسبت به آبادانی و یا ترک آن وی را مجبور می کند، چون در نامه علی (ع) آمده است:

«و اگر آن را رها کرد یا خرابش ساخت و مردی از مسلمانان پس از وی آن را آباد و احیا کرد پس او نسبت بدان سزاوارتر از کسی است که رهایش کرده» و این نظر بعضی از شافعیّه است. و دیگران گفته اند: کسی نمی تواند بیش از اندازه تصرف کند زیرا آن زیادی اندازهٔ معینی ندارد.» «۲»

آنچه ایشان از علی (ع) روایت کرده، از صحیحه أبو خالد کابلی «۳» گرفته شده، که ما پس از آن بدان خواهیم پرداخت.

۲- باز در همان کتاب مطالبی آمده که خلاصه آن با حفظ عبارت ایشان اینگونه است:

«اگر زمینی از موات را سنگ چین کرد گفتیم که وی اولی و احق نسبت بدان از دیگران است هرچند مالك آن نمی شود و باید پس از سنگچینی به آبادانی آن

---

(۱)- شرایع ۳/ ۲۷۵- ۲۷۶ (/ چاپ دیگر ۷۹۴- ۷۹۵، جزء چهارم).

(۲)- تذکره ۲/ ۴۱۱.

(۳)- وسایل ۱۷/ ۳۲۹، ابواب احیاء موات، حدیث ۲.

بپردازد تا زمین معطل نماند. پس اگر زمان طولانی شد و

آن را آباد نکرد سلطان او را به یکی از دو کار وادار می کند، یا آبادش کند، یا دست بردارد تا دیگری آبادش کند و از آن بهره مند گردد چون آبادانی آن به سود سرزمین اسلامی است.

و اگر از سلطان طلب تأخیر و مدت کرد. زمان کمی که آماده برای آبادانی آن شود به وی مهلت داده می شود، و این زمان اندازه مشخصی ندارد، بلکه بستگی به نظر سلطان دارد، و این صحییح ترین دو نظر شافعی است، ابو حنیفه گوید: مدت سنگ چین سه سال است تا هنگامی که از وی خواسته نشده است که آبادش کند، پس چون مدت مهلت به پایان رسید و به آبادانی آن همت نگماشت حق وی باطل می شود.» «۱»

۳- باز در همان کتاب است:

«اگر سنگ چین کننده پیش از آنکه زمین را آباد کند آن را بفروشد معامله او صحیح نیست، زیرا او با سنگ چین مالك آن نشده است، و محتمل است که معامله صحیح باشد، چون وی دارای حقی در آن است. و شافعیّه دو نظر دارند یک:

معامله صحیح نیست. زیرا حق تملک را نمی توان فروخت و به همین جهت حق شفعه در املاک شریکی را پیش از آنکه از آن حق استفاده شود نمی توان فروخت.

دوم اینکه: معامله صحیح است، زیرا وی احق از دیگران است و در حقیقت این حق اختصاص خود را می فروشد.» «۲»

البته چون زمینها و معادن و آبها و مانند آن از اموال عمومی است که خداوند متعال برای مصالح همه مردم آفریده است و اختصاص به فرد خاصی ندارد، پس مقتضای عدل و انصاف که عقل و شرع هم بر آن حکم می کند این است که

علاوه بر حقوق اشخاص حقوق جامعه هم در آن رعایت شود. پس کسی که برخی از مقدمات احیاء را

(۱)- تذکره ۲/ ۴۱۱.

(۲)- تذکره ۲/ ۴۱۱.

با قصد احیا ایجاد کرده، این عمل او عرفاً موجب اعتبار حقی برای او می گردد، و این مقدار به جامعه ضربه نمی زند، بلکه در جهت مصالح جامعه و طبعاً اهداف آفرینش است. پس به حکم عقل و شرع نسبت به آثار و اعمال و کارهای خود سزاوارتر از دیگران است و اگر مانعی برای تمام کردن کارش حاصل شد به حکم عرف این حق مشروع است و او نسبت به آثار و اعمال و کارهای خود سزاوارتر از دیگران است و اگر مانعی برای تمام کردن کارش حاصل شد، به حکم عرف این حق شروع در احیا به دیگری منتقل می شود همانگونه که به ورّاث او نیز منتقل می گردد.

و اما کسی که قصد آباد کردن ندارد یا توان آن را ندارد آیا می تواند مقدمات آن را به قصد خریدوفروش و انتقال به غیر ایجاد کند؟ و آیا عرف و شرع چنین حقی را که متعلق به جامعه است برای وی محترم می شمارد؟ چنین فرضی پس از تأمّل در اهداف شرع مقدس اسلام و مقاصد آفرینش بسیار مشکل است. و ظاهراً ادلّه اولویت سنگ چین کننده، منصرف به افراد متعارف است [که به قصد احیا انجام می دهند.] و اگر خواسته باشی می توانی بگویی: پس از آنکه زمین برای امام است و تصرف در آن منوط به اجازهٔ اوست پس آنچه از روایات احیا و دیگر روایات استفاده می شود اجازهٔ در احیا و مقدمات آن است که

به احیـا منتهی می شود، امّا اگر به قصـد تجارت انجام شود ثبوت اجازه برای آن دلیلی بر آن نیست. پس در این صورت حقی برای او ثابت نمی شود تا بتواند به دیگران منتقل کند.

۴- در جواهر از کتاب «الاسعاد» که نزد ایشان از مهم ترین کتابهای شافعیّه است آمده است:

«سـزاوار است پس از سـنگ چین به کار آبادانی زمین بپردازد، پس اگر کوتاهی کرد و زمان زیادی طول کشـید به طوری که عرفاً آن را غیر متعارف بدانند، حاکم به وی می گوید: احیا کن یا دست از آن بردارد، زیرا این حق مشترک است و تصرف او باعث محروم شدن دیگران است، همانند کسـی که در راه ایسـتاده [و مزاحم رفت و آمد دیگران است.] پس اگر عذری آورد و مهلت خواست زمانی کوتاه به

وی مهلت داده می شود، تـا زیانی به وی وارد نشود. و زمان آن به سه روز [یا سه سال] معین نمی شود، بلکه این به نظر حـاکم است. پس اگر آن زمـان گـذشت و به آبـادانی آن نـپرداخت حـق وی باطـل می شود، و اگر مهلت خواست ولی عـذری برای تأخیر نداشت مقتضای عبارت اصل روضه این است که به وی مهلت داده نمی شود. و سـبکی گوید: اگر امام می داند که وی عـذر برای تأخیر در احیا نـدارد زمین را در همان وقت از وی بازپس می گیرد، و نیز اگر مدت طولانی نگذشـته ولی مشـخص است که از آباد کردن آن صرفنظر کرده است.» «۱»

۵- باز در همان کتاب به نقل از آن [الاسعاد] آمده است:

«سنگ چین باید به اندازه توان احیا باشد. بلکه باید به اندازه نیاز

خود اکتفا کند، تا بر مردم تنگی حاصل نشود. پس اگر بیش از توان احیاء سنگ چین کرد یا بیش از نیاز خود تصرف نمود، دیگری می تواند آن بخش زاید بر توان یا نیاز او را احیا کند، همانگونه که در روضه این نظر تقویت شده است.» «۲»

در ارتباط با مباحث فرعی تحجیر به کتاب مغنی نیز می توان مراجعه نمود. «۳»

۶- کلینی، از عده ای از اصحاب ما، از سهل بن زیاد، از ریّان بن صلت،- یا مردی به نقل از ریّان- از یونس، از عبد صالح (امام موسی بن جعفر (ع)) روایت نموده که فرمود:

زمین از آنِ خداوند است که آن را وقف بندگان خود کرده، پس کسی که زمین را سه سال پی درپی بدون دلیل معطل گذاشت از دست او گرفته می شود و به دیگری واگذار می گردد. این روایت را شیخ نیز به سند خود از سهل آورده است. «۴»

۷- کلینی و شیخ، از علی بن ابراهیم، از پدرش، از اسماعیل بن مرّار، از یونس، از

---

(۱)- جواهر ۳۸/ ۵۹.

(۲)- جواهر ۳۸/ ۶۰.

(۳)- مغنی ۶/ ۱۵۳.

(۴)- عن العبد الصالح (ع) قال: ان الارض للّهِ- تعالی- جعلها وپقفاً علی عباده، فمن عطّل ارضاً ثلاث سنین متوالیه لغیر ما عله أخذت من یده و دفعت الی غیره. وسایل ۱۷/ ۳۴۵، ابواب احیاء موات باب ۱۷، حدیث ۱.

مردی، از امام صادق (ع) روایت نموده که فرمود:

کسی که زمینی از او گرفته شود و وی تا سه سال آن را مطالبه نکند، پس از سه سال دیگر حلال نیست آن را مطالبه کند. «۱»

ضعف زنجیره سند این دو روایت بخاطر تردید و

نیز گسسته بودن آن [ارسال] واضح است. و جمله: «هر که زمین را معطل بگذارد» با توجه با اطلاق آن، هم زمین آباد و هم زمین سنگ چین شده را شامل می شود. اگر چه مفهوم تعطیل با زمین آباد بیشتر سازگار است ولی بر اساس اولویت زمین سنگ چین را نیز شامل می شود.

در مرآه العقول ذیل این دو روایت آمده است:

«من ندیده ام کسی به ظاهر این دو روایت فتوی بدهد، مگر اینکه روایت اوّل بدین معنی حمل شود که اگر کسی زمین را رها کند و سه سال آن را معطل بگذارد، امام وی را مجبور به احیا می کند. و اگر انجام نداد آن را به کسی که آبادش کند واگذار می کند و اجاره اش را به وی می پردازد.» «۲»

البته اینکه زمین سنگ چین شده مستحق اجاره باشد غیر واضح است، بله در زمین احیا شده در صورتی که به حال خود رها شود چنین پرداختی گفته شده است چنانچه در روایت سلیمان بن خالد آمده است «۳» که بعداً بدان خواهیم پرداخت.

روایت دوّم نیز حمل بر این شده است که با توجه به عدم مطالبه زمین، از آن اعراض کرده است، یا اینکه با توجه به اینکه امکان مطالبه داشته، مطالبه نکردن دلیل بر این بوده که نمی خواسته است آن را احیا کند و زمین معطل مانده است.

و ما پیش از این از ابی الصلاح حلبی خواندیم که ایشان هر زمینی را که مالک آن

---

(۱)- عن ابی عبد الله (ع) قال: من اخذت منه ارض ثم مکث ثلاث سنین لا یطلبها لم یحلّ له بعد ثلاث سنین ان یطلبها. وسایل ۱۷/ ۳۴۵، ابواب احیاء موات، باب ۱۷،

حدیث ۲.

(۲)- مرآه العقول ۱۹/ ۴۰۶.

(۳)- ر، ک: وسایل ۱۷/ ۳۲۹، کتاب احیاء موات، باب ۳، حدیث ۳.

برای سه سال آن را معطل گذاشته از انفال بر می شمرد. «۱» و اطلاق کلام ایشان شامل زمین آباد نیز می شود، بلکه ظاهر کلام ایشان نیز همین است، و اگر در زمین احیا شده این را بپذیریم در زمین سنگ چین شده به طریق اولیٰ باید آن را پذیرفت.

۸- در خراج أبو یوسف آمده است: لیث از طاووس برای من روایت کرد که گفت:

پیامبر خدا (ص) فرمود:

زمین موات از آنِ خدا و پیامبر او و آنگاه برای شماست. پس کسی که زمین مرده ای را احیا کند از آنِ اوست، و برای سنگ چین کننده پس از گذشت سه سال دیگر حقی نیست. «۲»

۹- باز در همان کتاب است که گفت: نقل حدیث کرد برای من محمد بن اسحاق، از زهری، از سالم بن عبد الله که عمر بن خطاب بر منبر گفت:

کسی که زمین مرده ای را احیا کرده برای اوست، و برای سنگ چین کننده پس از گذشت سه سال دیگر حقی نیست. مانند این مطلب از سعید بن مسیب از عمر نیز نقل شده است. «۳»

۱۰- بیهقی به سند خود، از عمرو بن شعیب نقل روایت کرده است که:

عمر سنگ چین را تا سه سال قرار داد، پس اگر آن را تا سه سال رها کرد و فرد دیگری آن را احیا کرد، او بدان سزاوارتر است. «۴»

۱۱- در مغنی ابن قدامه آمده است که گفت: سعید در سنن خود از عمر نقل کرده است که گفت:

کسی که دارای زمینی است، یعنی کسی که زمین را سنگ چین

کرده و سه سال آن را معطّل گذاشته، و افراد دیگری آمده اند و آن را آباد کرده اند، آنان بدان سزاوارترند. «۵»

۱۲- در کتاب الاموال أبو عبید درباره سنگ چین آمده است که گفت:

---

(۱)- ر، ک: کافی أبو الصلاح/ ۱۷۰.

(۲)- قال رسول اللّه (ص): عادّی الارض للّه و للرسول ثم لکم من بعد. فمن احیا ارضاً میته فهی له، و لیس لمحتجر حق بعد ثلاث سنین. خراج/ ۶۵.

(۳)- خراج/ ۶۵.

(۴)- سنن بیهقی ۶/ ۱۴۸.

(۵)- مغنی ۶/ ۱۵۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۷۹

مهلت آباد کردن آن در گفتار عمر آمده است که او سه سال را برای آن قرار داد. «۱»

۱۳- باز در همان کتاب به سند خود، از حارث بن بلال مزنی، از پدرش آمده است:

که پیامبر خدا (ص) سرزمین «عقیق» را به وی واگذار کرد. گفت: چون زمان عمر شد، به بلال گفت: پیامبر خدا (ص) آن را به تو واگذار نکرد تا آن را سنگ چین کرده از مردم دریغ داری، این را در اختیار تو قرار داد تا در آن کار کنی، آنچه را توان آباد کردنش را داری بردار و بقیّه را برگردان. «۲»

به نظر می رسد نظر عمر در زمان خود و پس از آن مورد عمل واقع می شده، و اگر این بر خلاف حکم خدا بود از سوی ائمه ما علیهم السلام مخالفت آشکاری با آن صورت می گرفت، همانگونه که در سایر بدعت ها اینگونه بوده است، و چنین چیزی نقل نشده است، بلکه خلاف آن در خبر یونس، از امام صادق (ع) رسیده است [که پیش از این خوانده شد].

بله، ممکن است محدود کردن به سه سال یک حکم حکومتی بوده،

پس نمی توان در همه زمانها و مکانها بدان استناد کرد؛ و این مطلبی است در خور توجه.

---

(۱)- الاموال/ ۳۶۷.

(۲)- الاموال/ ۳۶۸.

دلیل اول: اطلاقات روایات احیا

با توجه به گستردگی آن و با توجه به اینکه در مقام بیانند، بلکه برخی از آنها با لفظ عام آمده است، مانند صحیحه محمد بن مسلم «هر قومی که زمین را احیا کند» که مسلمان و کافر را در بر می گیرد. و تقیّد به مسلمین یا

مؤمنین که در کلام امیر المؤمنین (ع) در صحیحه کابلی و عمر بن یزید آمده موجب تقیید در این روایات گسترده که از پیامبر (ص) و امام باقر و امام صادق علیهم السلام رسیده نمی شود، زیرا حمل مطلق بر مقید در شرایطی است که وحدت حکم احراز شود، و این در احکام الهی عمومی است که برای همه زمانهاست؛ اما در احکام حکومتی ممکن است به حسب موضوع عموماً و خصوصاً و به حسب اختلاف شرایط زمان و مصالح متفاوت باشد. «۱»

علاوه بر اینکه احتمال دارد ذکر مسلمین یا مؤمنین برای بیان عنایت خاص به آنان باشد، یا بخاطر غلبه و ابتلاء آنان مطرح شده است نه اینکه حکم به آنان اختصاص یافته باشد، و همین دو نکته احتمالی برای رفع محذور لغویت در ذکر قید اسلام و ایمان کافی است.

علاوه بر این اثبات حکم برای موضوع خاص، آن حکم را از غیر آن موضوع نفی نمی کند، زیرا این از قبیل مفهوم لقب است که حجت نیست.

و مؤید تعمیم است آنچه ما بارها یادآور شدیم که نظام تشریع صحیح موافق نظام تکوین است،

و اساس ملکیت اعتباری در شرع همان ملکیت تکوینی است، و ملکیت آثار احیاء چیزی است که نظام تکوین آن را اقتضا می کنـد بـدون آنکه بین مسـلمان و کافر تفاوتی قائل شود، زیرا هر یک از اینها تکویناً مالك فکر و قوا و جهاز فاعلیت خویشـند، پس قهراً مالک آثار فعل خویش می باشند، و اگر فرض کنیم که احیاء زمین باعث

---

(۱)- بنـابر مبنـای اسـتاد مـد ظلّه که مفـاد روایات احیاء اراضـی موات را از مقوله احکام حکومتی می داننـد، این بحث که آیا اسـلام یـا ایمـان یا سایر شـروط احتمالی در احیاءکننـده شـرط است یا نه؟ به کلی لغو و بی مورد است؛ زیرا وقتی اختیار احیاء اراضـی موات در دست حکومت حقّه در هر زمان باشـد هر آنچه را آن حکومت صـلاح دید عمل می کند؛ چه بسا مصـلحت دید به کفار اجازه احیاء و تملک دهد، و چه بسا فقط اجازه تصرف.

و در مورد زمـان غیبت که تحلیـل و ارفـاق از طرف ائمه علیهم السـلام مطرح می باشـد، نیز سابقـاً اشـاره شـد که تحلیـل حکم حکومتی است، و در زمانی که ائمه ما علیهم السـلام قـدرت و حاکمیتی ندارنـد تحلیل به معنای حکم حکومتی معنای معقولی ندارد؛ بلی اجازه احیاء به معنای بیان حکم الهی متصور است. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۱۹

ملکیت رقبهٔ زمین می شود باز فرقی بین مسلمانان و کافر نیست، و فرق گذاشتن یک امر بی مبنایی است.

مگر اینکه گفته شود: ملکیت کفـار برای رقبهٔ زمین در کشورهـای اسـلامی چون موجب سـلطه تـدریجی آنـان بر سیاسـیت و اقتصاد و فرهنگ مسلمانان می شود شارع مقدس نخواسته است که چنین کاری صورت گیرد.

به عبارت

دیگر مقتضی ملکیت اگر چه در هر دوی آنها موجود است ولی زیان سلطه کافر به کشورهای اسلامی و شئون مسلمانان مانع از اعتبار ملکیت برای آنان شرعاً شده است، و در صورتی که ما قائل به آن شویم قدر متیقن در مورد مسلمان است اما برای کافر تنها جواز تصرف یا احقیت می باشد. و در اینجا نکته ای است در خور توجه.

دلیل دوم: اینکه مورد موثقه محمد بن مسلم و صحیحهٔ أبو بصیر و مرسلهٔ صدوق زمینی است که متعلق به ذمّی بوده است و «تخصیص مورد» جایز نیست.

در موثقه محمد بن مسلم آمده است که گفت: از امام صادق (ع) از خریدن زمین از یهود و نصاری پرسیدم، فرمود:

«اشکالی در آن نیست، پیامبر خدا (ص) بر اهل خیبر پیروزی یافت، با آنان قرارداد بست که زمینها در دستشان باشد در آن کار کنند و آبادش سازند؛ و من اشکالی در آن نمی بینم که تو چیزی از آن را بخری، و هر قومی که چیزی از زمین را احیا کنند و در آن کار کنند، آنان سزاوارتر بدان هستند و آن برای آنهاست.» «۱»

و در صحیحه أبو بصیر آمده است که گفت: از امام صادق (ع) از خریدن زمین از اهل ذمّه پرسیدم، آن حضرت (ع) فرمود:

---

(۱)- محمد بن مسلم قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن الشراء من ارض الیهود و النصاری، فقال: لیس به بأس قد ظهر رسول اللّه (ص) علی اهل خیبر فخارجهم علی ان یترک الارض فی ایدیهم یعملونها و یعمرونها فلا اری بها بأساً لو أنّك اشتریت منها شیئاً، و أیّما قوم احیوا شیئاً من الارض و عملوها فهم احق بها و هی لهم. وسایل ۱۱/ ۱۱۸، ابواب جهاد عدو، باب ۷۱، حدیث ۲.

«اشکالی ندارد که چیزی را از

آنها بخری، هنگامی که در آن کار کنند و آن را آباد سازند آن برای آنهاست. و هنگامی که پیامبر خدا (ص) بر خیبر پیروزی یافت و یهود در آنجا زندگی می کردند، با آنان پیمان بست که زمین در دستشان باشد در آن کار کنند و آبادش سازند.» «۱»

مرسله صدوق نیز مانند همین روایت است. «۲»

ملاحظه می فرمایید که امام (ع) به جواز خریدن زمینهای یهود و نصاری حکم فرموده، و بر زمین های آنها حکم کلی حاکم بر احیاء را منطبق ساخته و فرموده زمین برای احیاکننده است، و اگر احیا سبب ملکیت رقبهٔ زمین باشد- چنانکه مفروض نزد آقایان همین است- پس مجالی برای استثناء کافر از آن نیست، چون تخصیص مورد ناپسند است.

ولی اشکالی که بدان وارد است اینکه: زمینهای خیبر زمینهای خراج بوده و رقبهٔ آن برای یهود باقی نمانده بلکه منتقل به مسلمانان یا پیامبر (ص) شده است، پس مراد از خریدن در این روایات خریدن آثار احیا و عمل یهود است، و به همین روایات ما نیز استناد کردیم که گفتیم احیاء سبب ملکیت رقبهٔ زمین نیست، بله دلالت آن بر ثبوت احقیت و اولویت واضح است.

دلیل سوم: همهٔ فقهای ما اتفاق دارند بر اینکه زمینهایی که با جنگ گشوده شده (مفتوح عنوه)

از کفار به مسلمانان به عنوان اینکه مسلمانند منتقل می شود، اگر چه کفار با احیا مالک آن شده باشند؛ و اگر احیاء کفار تملیک آور نبود، یا در احیا اجازه نداشتند واجب بود که زمین بر ملک امام یا اباحهٔ اصلی خود باقی می ماند، و در جواهر به این

---

(۱)- أبو بصير قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن شراء الأرضين من اهل الذّمه فقال (ع): لا بأس بان يشتريها منهم، اذا عملوها و احيوها

فهی لهم. و قـد کـان رسول اللّه (ص) حین ظهر علی خیبر و فیهـا الیهود خـارجهم علی ان یترک الارض فی ایـدیهم یعملونها و یعمرونها. وسایل ۱۷/ ۳۳۰، کتاب احیاء موات، باب ۴، حدیث ۱.

(۲)- ر، ک: وسایل ۱۷/ ۳۲۷، کتاب احیاء موات، باب ۱، حدیث ۷.

دلیل استناد شده است. «۱»

ولی ممکن است گفته شود: احیاء زمینها توسط کفار پیش از طلوع اسلام بوده است.

و آنـان اگر چه به حکم عقلاـ مالـک زمینهـای خود بوده انـد، از این جهت که مالک قوا و نیروی کار خود بوده انـد پس قهراً نتیجه کار آنان نیز متعلق به آنان می باشد، ولی پس از نزول آیۀ انفال و قرار گرفتن آن برای پیامبر یا امام و توقف تصـرف در آن بر اجـازه امـام محتمل است که این اجازه به کفار تعمیم داده نشـده باشـد، یا اینکه ملکیت آنان به خاطر مصالحی که مورد نظر بوده متوقف بر اجازه امـام و اسـلام آنـان شـده باشـد، و در دو صـحیحه کـابلی و عمر بن یزیـد فرض این است که تنها به مسـلمانان و مؤمنان اجازه داده شـده است. بله، این روایت که به طور مطلق می گویـد: «هر که زمین را احیا کند از آنِ اوست» نیز وجود دارد و مطلق است ولی استدلال به آن به دلیل اوّل بازمی گردد و دلیل مستقلی نیست.

خلاصه سـخن اینکه: ممکن است پیش از نزول آیه انفال و پس از نزول آن فرق باشد، و سـببیّت احیاء برای ملکیت آنان پیش از نزول آیه برای پس از آن مفید نیست.

مگر اینکه گفته شود: حکم به اینکه زمینهای مفتوح عنوه برای

مسلمانان است شامل فتوحات پس از نزول آیه نیز می شود، زیرا مصداق بارز آن زمینهای عراق است که در زمان عمر فتح شد، و شاید بسیاری از آنها پس از نزول آیه احیا شده است، پس مجالی برای فرق از این جهت نیست.

بله، ممکن است بین موات در بلاد کفر و موات در کشورهای اسلامی فرق گذاشته شود، و گفته شود: احیاء در اول بصورت مطلق بر اساس قاعده و اقتضای طبیعت مفید ملکیت است، بر خلاف دوم، زیرا مالکیت کفار نسبت به زمینها در بلاد اسلامی موجب

---

(۱)- جواهر ۳۸/ ۱۵.

سلطه آنان بر شئون مسلمانان می شود، و شارع آن را ممنوع کرده است چه اجازه از آن صادر شده باشد یا صادر نشده باشد.

بر اساس این تقسیم بندی نیز دو صحیحه کابلی و عمر بن یزید که می گویند:

امیر المؤمنین (ع) اجازه در احیا داده به همین برداشت حمل می شود، چون اجازه آن حضرت از بلاد کفر منصرف است. ولی آنچه کار را آسان می کند این است که ما در مسأله پیشین به تفصیل یادآور شدیم که اگر بخواهد احیاء موجب ملکیت رقبهٔ زمین باشد مورد اشکال است، هرچند احیاکننده مسلمان باشد، بله اگر امام آن را تملیک کسی کرد مسأله دیگری است.

و ملکیت نسبت به حیثیت احیاء و آثار آن همانگونه که بارها یادآور شدیم امری است که نظام تکوین آن را اقتضا می کند، و عقلاـ بر صحت آن حکم می کنند و در این رابطه تفاوتی بین مسلمان و کافر نیست، زیرا هر یک از اینها مالک فکر و قوا و ابزار فاعلیت خویش است به صورت تکوینی

پس قهراً مالک آثار فعل خویش نیز می باشد، و نظام تشریع صحیح چیزی است که هماهنگ با نظام تکوین باشد، و دلالت بر همین معنا داشت در خصوص کافر موثقهٔ محمد بن مسلم و صحیحهٔ أبو بصیر که پیش از این گذشت. البته همانگونه که گفتیم: تصرف متوقف بر اجازه است، اما رقبه زمین حاصل کار و تلاش احیاکننده نیست تا مالک آن باشد. و این امری است واضح و آشکار.

ممکن است همین نظریّه را در مورد اراضی مفتوح عنوه نیز پذیرفت، زیرا آنچه از کفار به مسلمانان با غلبه و غنیمت منتقل می شود، چیزی جز آنچه آنان با احیاء خودشان مالک شده اند نیست، و آن همان آثار عمل و کار و تلاش آنان است.

و اما رقبه زمین همواره بر حال اولیه خود که از اموال عمومی است و خداوند برای همهٔ مردم آفریده است باقی است.

و اگر خواستی می توانی بگویی که آنان مالک زمینند ولی به اعتبار آثار آن، و با غلبه بر آنان مسلمانان چیزی زیادتر از آن را مالک نمی شوند، و اگر زمین ویران شد به همان حال پیش از احیاء و عمران خود بازمی گردد و آنچه در موثقهٔ محمد بن مسلم و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۲۳

صحیحهٔ أبو بصیر ملک اهل ذمّه قلمداد شده است، همان آثار احیاء است که پس از پیروزی و در اختیار قرار گرفتن زمین از سوی پیامبر اکرم (ص) برای آنان حاصل شده است. نه آنچه از قبل در اختیارشان بوده و به مسلمانان منتقل شده است.

و در احیاء موات روضه پس از قول مصنف که می نویسد: «و کسی که آن را احیا

کرده مالک آن می شود در صورت غیبت امام» می گوید:

«در این زمینه مسلمان و کافر برابرند، به خاطر عموم «هر که زمین مرده ای را احیا کند برای اوست» و این مشکلی را ایجاد نمی کند که در صورت ظهور امام برای وی باشد. زیرا این کمتر از حق آن حضرت، مانند خمس و غنایم بدون اجازه امام، در دست دیگران نیست، زیرا اینها در دست کافران و مخالفان است در زمان غیبت به صورت ملکیت و نمی توان آن را از آنها گرفت، و در اینجا اولی است.» «۱»

و در احیاء الموات جامع المقاصد آمده است:

«مخفی نماند که اشتراط اجازه امام (ع) در زمان ظهور اوست، اما در زمان غیبت نه، زیرا در این صورت احیاء ممتنع می نماید.

و آیا در زمان غیبت کافر با احیا مالک می شود؟ در برخی از حواشی منسوب به شیخ شهید ما در قواعد در بحث انفال خمس دیدم که مالک می شود و گرفتن آن از وی حرام است، و محتمل نیز همین است. و دلالت بر آن دارد اینکه مخالف و کافر در زمان غیبت حق خود را از غنیمت مالک می شوند و نمی توان چیزی را از دست کسی که چیزی در دست آن است مگر با رضایت وی گرفت و به همین گونه است سخن در حق ائمه (ع) از خمس نزد کسی که اعتقادی به خمس ندارد، و بلکه حق دیگر اصناف مستحقین خمس بخاطر شبهه اعتقاد به اینکه مصرف آن برای آنها حلال است، پس زمین موات اولی است.

---

(۱)- لمعه دمشقیه ۷/ ۱۳۵ (/ چاپ دیگر ۲/ ۲۵۰).

و به همین جهت نمی توان زمین

خراج را از مخالف و کافر گرفت. و جایز نیست گرفتن خراج و مقاسمه را از آنان مگر به دستور سلطان جور، و این از اموری است که بر آن اتفاق است. و اگر کسی زمین خراج را فروخت به اعتبار مایملک آن صحیح است، اگر چه کافر باشد، و در این هنگام است که عمومات مانند «من احیا ارضاً میته فهی له- هر که زمینی را آباد کند برای اوست» بر اساس ظاهر آن در زمان غیبت جریان می یابد، و تخصیص منحصر به زمان ظهور است و باید به ظاهر آن حمل شود، و این نظر درست و سنجیده ای است.» «۱»

علاوه بر اینکه می توان برخی از آنچه را از این دو بزرگوار فرمودند مورد انکار قرارداد، و نیز می توان آنچه را آنان فرمودند مورد اتفاق است، کلیت آن را منع نمود، چند اشکال به سخنانشان وارد است:

اولًا: ما پیش از این گفتیم که احیاء و لو در زمان غیبت مشروط به اجازه است، زیرا مقتضای اینکه می گوییم انفال برای امام است و دیگران نمی توانند بدون اجازه او تصرف کنند چنین شرطی است. بله، اجازه عام کافی است همانگونه که بر اساس روایات تحلیل و روایات احیا و سیره مستمره که منعی هم بر آن نرسیده، ادعا شده است.

ثانیاً انفال که از جملهٔ آنها زمین موات است، چنانکه از ظاهر کلمات آنان استفاده می شود ملک شخص امام معصوم نیست، بلکه اموال عمومی است که خداوند برای همهٔ مردم تا روز قیامت آفریده است و معاش و معاد مردم بر اساس آن می چرخد، نهایت امر اینکه در اختیار امام به عنوان اینکه سیاست گزار مسلمانان است قرار

گرفته تـا اسـتبداد و ظلم و دشـمنی در بین مردم به وجود نیایـد، و زمـان غیبت شـرعاً زمان هرج و مرج نیست و وظایف امامت معطل نمی ماند، پس بناچار کسـی که شـرایط حکمرانی را دارد متصدی آن می گردد، و برای آنان در شـئون حکومت همان اختیاراتی است که

---

(۱)- جامع المقاصد ۱/ ۴۰۸، ذیل قول مصنف: لا یمله الآخذ.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۲۵

برای ائمه معصومین علیهم السـلام بوده است، اگر چه عصـمت و مقامـات عـالیه آنان برای اینان نیست- همانگونه که بارها در مباحث کتاب یادآور شدیم «۱»- پس امور انفال و از آن جمله امور اراضی به آنان بازمی گردد. و آنان طبق مصالح می توانند به کسـی اجازه دهند و یا کسـی را از آن منع کنند. و بر همین مبناست که اگر این را به صـلاح اسـلام و مسـلمین می دانند می تواننـد به کفار نیز اجازه احیا بدهند، اگر چه تملیک اراضـی کشورهای اسـلامی به کافر غالباً مخالف مصـلحت است، چرا که غالباً مقدمه سلطه آنان بر مسلمانان است.

همه اینهـا در صورتی است که در زمـان غیبت حکومت حقه ای تشـکیل گردد. امـا در صورتی که به هر دلیـل چنین حکومتی تشـکیل نشود، ظاهراً صلاح اسلام و مسلمین به خاطر حفظ نظام به اندازه امکان رعایت همان مسائلی است که این دو بزرگوار بیان فرمودند، تا آنگاه که امام زمان (عجل اللّه تعالی فرجه) ظاهر گردد و نظر خویش را ارائه فرماید.

مسأله ششم: آیا احیا موجب مالکیت رقبهٔ زمین است؟

اشاره

آیـا احیـا در زمین موات موجب مـالکیت رقبـهٔ زمین توسـط احیاکننـده است به گونه ای که از ملـک امـام به طور کلی خـارج گردد، یا احیا تنها موجب احقیت احیاکننده است و

تنها استفاده از آن ویژه اوست و کسی نمی تواند مزاحم او شود، مانند آنچه در سنگ چین گفته شد، و از ملکیت امام به طور کلی خارج نشده است، و به تعبیر دیگر می توان گفت: او مالک حیثیت احیا و آثار آن است بدون آنکه مالک رقبه آن باشد، و امام می تواند برای استفاده از آن شرطهایی را بگذارد یا مالیاتی از او بگیرد، یا اینکه در این مورد بین مسلمان و کافر تفصیل قایل شویم، همانگونه که در تذکره آمده است که برای مسلمان ملکیت حاصل می شود ولی برای کافر جز اولویت نیست؟

در مسأله وجوه بلکه اقوالی است. ظاهر «لام» در «فهی له» که در بیشتر روایات باب آمده این است که ملک وی می شود، زیرا لام هرچند برای مطلق اختصاص وضع شده است، و لکن اختصاص تامّ همان ملکیت است. خلاصه کلام اینکه: فرق است بین «مطلق اختصاص» و «اختصاص مطلق» اوّل اعم است و دوّم منصرف به خصوص ملکیت تامه می شود، و همین معنا چنانکه گفته شده بین فقهای اصحاب امامیه و بلکه بین فقهای فریقین مشهور است که برای کسی که سخنان آنان را در این باب و دیگر بابها مانند بیع و وقف مورد پژوهش قرار دهد روشن می گردد، زیرا خریدوفروش و وقف تنها در ملک امکانپذیر است.

[سخنان فقها در مسأله

] ۱- ولی شیخ در تهذیب پس از ذکر اباحهٔ اراضی خراج و اراضی انفال در زمان غیبت می نویسد:

«اگر گوینده ای بگوید: همهٔ آنچه شما ذکر کرده اید دلالت بر اباحهٔ تصرف برای

شما در اینگونه زمینها دارد ولی دلالت ندارد بر این که می توانید آن را با

خریـدوفروش تملـک کنیـد، پس اگر خریـدوفروش صـحیح نباشـد چیزهـایی که فرع آن است ماننـد وقـف و مهر قرار دادن و بخشش و اموری مانند اینها نیز صحیح نیست.

در پاسخ وی گفته می شود: ما پیش از این زمینها را به سه دسته تقسیم کردیم:

زمینهایی که اهل آن مسـلمان شـده انـد که در دست آنان باقی می ماند و زمینهایشان ملک آنان است، و اینگونه زمینها را می توان خریدوفروش کرد. و اما زمینهایی که با جنگ گرفته شده یا اینکه اهل آن بر سر آن مصالحه کرده اند، ما می توانیم آنها را خریـدوفروش کنیم، چون ما هم در آنها بهره ای داریم چون که آنها متعلق به مسـلمانان است، و بر این زمینها خریـدوفروش از این جهت صحیح است. و اما انفال و آنچه جاری مجرای آن است تملک آن به وسیله خریدوفروش صحیح نیست، بلکه تنها تصرف در آن برای ما مباح شمرده شده است.» «۱»

در ارتباط با فرمایش ایشان باید گفت: زمینهای خراج ملک عنوان مسـلمانان است نه اشـخاص بصورت مشاع، تا گفته شود هر فرد از آنـان بخشـی از آن را دارد. بله، در بحث اراضـی مفتـوح عنوه گفته شـد چیزهـایی که مخصوص زارع است را می توان فروخت، چیزهـاییماننـد ساختمـان، درخت، مرز و ... و حـد اقـل می توانـد حق اختصاص خود را بفروشـد، همانگونه که بین کشـاورزان که در روسـتاها مالـک رقبـۀ زمین نیسـتند متـداول است، و ما بر همین اساس در آنجا روایات مختلف باب را جمع کرده ایم.

و ظاهر کلام اخیر ایشان این است که نمی توان رقبۀ زمین انفال را تملک کرد و نمی توان آن را فروخت یا خرید.

ولی اشکالی که بر سخن ایشان وارد است این

است که زمین انفال به طور قطع کمتر از زمین خراج نیست، پس هنگامی که نقل و انتقال در زمین خراج به لحاظ حق زراعت

---

(۱)- تهذیب ۴/ ۱۴۵، باب زیادات.

جایز باشد چرا در زمینهای انفال از این جهت جایز نباشد؟ مگر اینکه گفته شود عدم جواز مربوط به قبل از احیا و ثبوت حق است. در هر صورت ظاهر سخن ایشان عدم ملکیت رقبه زمین بلکه تنها اباحه تصرف در آن است.

۲- در استبصار پس از ذکر روایات احیا می نویسد:

«درست ترین سخن در مورد این روایات و دیگر روایاتی که بدین مضمون است و ما بسیاری از آنها را در کتاب بزرگ خود آوردیم این است که هر کس زمینی را احیا کند اولی به تصرف در آن است ولی مالك آن زمین نمی شود، زیرا این زمینها از جمله انفال است که ویژه امام است، و تنها کسی که آنها را احیا کند در صورتی که حقوق واجب آن را به امام بپردازد اولی به تصرف در آن می گردد. و ما در آن کتاب ادله مسأله و روایات گسترده آن را یادآور شده ایم.» «۱»

آنگاه در ادامه بحث به صحیحه ابی خالد کابلی استدلال شده است که ما در آینده بدان خواهیم پرداخت.

۳- در کتاب متاجر نهایه (باب بیع میاه و مراعی) آمده است:

«زمینها بر چهار دسته اند: زمینهای خراج ... زمینهای صلح ... زمینهایی که صاحبانش با علاقه خود مسلمان شده اند ... و زمینهای انفال، و آن هر زمینی است که اهل آن بدون جنگ از آنجا کوچ کرده اند، و زمینهای موات و قلّه کوهها و جنگلها و معادن

و هـدایای پادشاهان. و همـهٔ اینها ویژه امام است، به هر که خواهـد آنها را واگذار می کند و به هر که خواهد می بخشد و اگر بخواهـد می فروشـد، و هر کـه زمیـن مرده ای را احیـا کنـد از دیگران سـزاوارتر به تصـرف در آن است؛ پس اگر زمین دارای مالک شـناخته شـده ای است، بایـد اجارهٔ آن را به وی بپردازد، و تا هنگامی که وی مایل به ادامه کار در آن است مالک نمی تواند آن

---

(۱)- استبصار ۳/ ۱۰۸، کتاب بیوع، باب من احیا، ذیل حدیث ۴.

را از دست وی بیرون آورد. و اگر مالک شناخته شده ای ندارد و از آنِ امام است، کسی که آن را احیا می کند باید اجارهٔ آن را به امـام بـپردازد؛ و امـام نمی توانـد آن را از دست وی بگیرد و به دیگری بسـپارد مگر آنکه هماننـد دیگران به آبـادانی آن همت نگمـارد یـا آنچه را دیگران تقبل کرده انـد تقبّل نکنـد. و هنگامی که احیاکننـده بـدین صورت بخواهـد چیزی از آن را بفروش برسانـد نمی توانـد رقبـهٔ زمیـن را بفروشـد، بلکـه مجـاز اسـت همـان چیزهـایی را کـه می توانسـته در آن تصـرف کنـد بفروشد.» «۱»

۴- باز در همان کتاب آمده است:

«کسـی که زمین مرده ای را احیا کند برای اوست، و او اولیٰ به تصـرف در آن است اگر صاحب شناخته شده ای ندارد و برای سلطان اجارهٔ زمین است. و اگر صاحب شناخته شده ای دارد باید هم مالیات زمین و هم اجارهٔ آن را بپردازد.» «۲»

۵- در کتاب زکات نهایه (باب احکام زمینها) آمده است:

«نوع چهارم: هر زمینی که اهل آن کوچ کرده اند یا مرده بوده و احیا شده است

یا نیزار بوده و غیر آن از چیزهایی که در آن کشت نمی شـده و تبـدیل به زمین کشاورزی شـده است، که همه این زمینها ویژه امام است، هیچ کس در آنها بهره ای ندارد، و امام می تواند با گرفتن و بخشـیدن و خریدوفروش هر گونه که صلاح بداند در آنها تصرف کنـد، و نیز می توانـد آنها را به نصف یا ثلث یا ربع محصول آنها به کسـی واگـذار کنـد، و نیز می توانـد پس از گـذشت مـدت قباله، آن را از کسـی بگیرد و به دیگری واگـذار کند، مگر زمینهایی که پس از موات بودن آباد شده، که قهراً آبادکننـده اولی به تصرف است تا زمانی که همان اجاره ای را که دیگران می پردازنـد بپردازد و اگر از این مقـدار سـرباز زد امام می تواند آن را از وی

---

(۱)- نهایه/ ۴۱۸- ۴۲۰.

(۲)- نهایه/ ۴۴۲.

گرفته و به دیگری که صلاح می داند واگذار کند.» «۱»

۶- در کتاب جهاد مبسوط پس از ذکر زمینهای مفتوح عنوه آمده است:

«اما زمینهای موات به غنیمت در نمی آید، و آن ویژه امام است، پس اگر یکی از مسـلمانان آن را احیا کرد اولی به تصرف در آن است و اجارهٔ آن برای امام است.» «۲»

ملاحظه می فرمایید که این شـیخ طوسـی کارشـناس فقه شیعه امامیّه است که ملکیت رقبه زمین احیا شده را برای احیاکننده در چهار کتاب خویش مورد انکار قرار داده است.

بله، در کتاب احیاء الموات مبسوط می نویسد:

«زمینهای موات نزد ما ویژه امام است و هیچ کس با احیا مالک آن نمی شود مگر آنکه امام به وی اجازه دهد.» «۳»

و ظاهر سخن ایشان این است که ملکیت

حاصل می شود، مگر اینکه بگوییم این ملکیت، ملکیّتِ حیثیت احیا و آثار آن است، یا اینکه مراد از اجازه امام اجازهٔ او در تملک است که گویی رقبهٔ زمین را برای امام فروخته است، پس تهافتی بین دو سخن ایشان نیست.

۷- قاضی ابن برّاج در مهذب در باب زمینهای انفال گوید:

«و آن ویژه امام است نه دیگر مردم؛ و او می تواند با بخشش و فروش و غیر آن از دیگر تصرفات هر گونه که صلاح بداند در آن تصرف کند، و نیز او (ع) می تواند به هر که صلاح بداند از نصف یا ثلث یا ربع واگذار کند، و پس از گذشت زمان قرار داد آن را از وی بازپس گیرد و به دیگری واگذار کند، مگر اینکه موات بوده و او احیا کرده باشد که در این صورت از دست کسی که آن را احیا کرده بازپس گرفته

---

(۱)- نهایه/ ۱۹۶.

(۲)- مبسوط ۲/ ۲۹.

(۳)- مبسوط ۳/ ۳۷۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۸۵

نمی شود، و او اولیٰ به تصرف است تا هنگامی که همانگونه که دیگران اجاره می دهند اجاره دهد، پس اگر نپذیرفت امام (ع) می تواند آن را از دست وی بگیرد و به هر که صلاح بداند واگذار کند.» «۱»

۸- ابن زهره در جهاد غنیه می نویسد:

«و اما زمین انفال و آن هر زمینی است که اهل آن بدون جنگ آن را تسلیم کرده باشند یا از آنجا کوچ کرده باشند و هر زمینی که مالک آن مرده است و وارثی چه به قرابت و چه به ولاء عتق (ولایت برده آزاد شده) برای آن نیست و عمق بیابانها و قلّه کوهها و جنگلها

و پیش کش هـای پادشاهـان که از راه غصب نبوده است، و زمینهای موات، که اینها ویژه امام است نه دیگران، و برای اوسـت که هر گونه صلاح می داند از فروختن یا بخشیدن یا غیر آن در آن تصرف کند و به هر کس می خواهد واگذار کند، و کسی که در اختیار او قرار می گیرد باید علاوه بر حق واگذاری اگر دارای شرائط زکات است زکات آن را بپردازد.» «۲»

۹- در احیاء الموات غنیه آمده است:

«در گذشـته روشن کردیم که زمینهـای موات برای امامی است که جانشـین پیامبر است و آن از جملـۀ انفال است که می تواند انواع تصـرفات را در آن انجام دهد، و کسی نمی تواند در آن بدون اجازۀ وی تصرف کند، و بر این معنی اجماع طایفه دلالت دارد، و بر مخالفـان بر آنچه از خودشـان روایت نموده انـد احتجـاج می شود که [پیامبر (ص)] فرمود: «برای هیـچ یک از شـما نیست مگر آنچه امام وی برای او بپسـندد» و هر که زمین را با اجازۀ مالک وی [یعنی امام] احیا کند یا به سنگ چین کردن آن سبقت گیرد از دیگران به تصـرف در آن سـزاوارتر است، و مالـک نمی توانـد آن را از وی بازپس گیرد مگر آنکه به آبادانی آن اقدام نکند و آنچه را دیگران برای اجاره می پردازند نپردازد، این نظر بر اساس اجماعی است که بدان

---

(۱)- مهذّب ۱/ ۱۸۳.

(۲)- جوامع الفقهیّه/ ۵۲۳ (/ چاپ دیگر/ ۵۸۵).

اشاره شـد، و بر مخالف احتجاج می شود به آنچه روایت نموده انـد که [پیامبر (ص)] فرمود: «هر که زمین مرده ای را احیا کند از آنِ اوست» و نیز این جمله: «هر کس

بر زمینی دیوار بکشد از آنِ اوست» و مراد همهٔ اینها این است که وی سزاوارتر به تصرف است، زیرا وی با اجازه در احیاء مالك رقبهٔ زمین نمی شود.» «۱»

۱۰- در باب احکام زمینهای سرایر آمده است:

«نوع چهارم: هر زمینی است که اهل آن از آن کوچ کرده اند، یا موات بوده و احیا شده یا جنگل و غیر آن بوده و اکنون تبدیل به زمین کشاورزی شده، که همهٔ این زمینها از آنِ امام است و کسی را در آن بهره ای نیست و او می تواند انواع تصرفات از قبیل گرفتن، بخشیدن، خریدوفروش به هر گونه که صلاح می داند در آن انجام دهد، و او می تواند آنها را بر اساس نصف یا ثلث یا ربع درآمد، به افراد واگذار کند، و می تواند پس از پایان قرارداد آن را از فردی بگیرد و به دیگری واگذار کند. و از این زمینها استثناء شده زمینی که پس از موات شدن احیا شده است، که آن کسی که آن را احیا کرده از دیگران نسبت بدان سزاوارتر است، تا هنگامی که آنچه را دیگران می پردازند بپردازد؛ پس اگر سرباز زد امام می تواند آن را از دست وی بگیرد و به دیگری واگذار کند، چنانکه در برخی روایات آمده است.» «۲»

۱۱- در احیاء الموات شرایع آمده است:

«و اجازه او شرط است، پس هنگامی که اجازه داد کسی که آن را احیا کرده اگر مسلمان است مالك آن می شود ... و هر زمینی که به ملکیت مسلمانی در آمده است برای او و پس از وی برای وارث اوست، و اگر مالك شناخته شده ای ندارد برای امام (ع) است و احیاء آن

مگر با اجازهٔ او جایز نیست و اگر کسی بدون اجازهٔ وی آن را احیا کرد مالک نمی شود. و اگر امام (ع) غایب باشد احیاکننده سزاوارتر

---

(۱)- جوامع الفقهیّه/ ۵۴۰ (/ چاپ دیگر/ ۶۰۲).

(۲)- سرایر/ ۱۱۱.

بدان است تا هنگامی که به آبادانی آن همت می گمارد. پس اگر آن را رها کرد تا ویران شد و دیگری آن را احیا کرد احیاکننده مالک می شود. و هنگامی که امام (ع) ظهور کرد می تواند از وی رفع ید کند.» «۱»

ما پیش از این احتمال دادیم که مجموع سخن ایشان محقق] تا آنجا که می فرمایند «و اگر امام غایب باشد» مربوط به زمان حضور است و مراد از اجازه، اجازه در تملک است. و در زمان غیبت چون اجازه نیست احیا تنها موجب احقیّت می گردد.

۱۲- مانند همین مطلب در کتاب مختصر آمده است، در مبحث احیاء موات این «کتاب پس از بیان معنی موات و اینکه اینگونه زمینها برای امام است می نویسد:

«و با اجازهٔ او با احیا مالک می شود، و اگر امام غایب باشد کسی که به احیاء آن پیشی گیرد بدان سزاوارتر است و با وجود امام برای اوست که از وی رفع ید کند.» «۲»

۱۳- در احیاء الموات تذکره آمده است:

«برای کسی احیای آن جز با اجازهٔ وی جایز نیست، پس اگر کسی بدون اجازهٔ وی بدان پیشی گرفت و آن را احیا کرد مالک آن نمی شود. و اگر احیا در زمان غیبت امام (ع) باشد احیاکننده تا هنگامی که به آبادی آن همت می گمارد بدان سزاوارتر است، پس اگر آن را رها کرد تا آثار آن از بین رفت

و دیگری آن را احیا کرد، وی مالک آن می شود، و چون امام (ع) ظهور کرد، می تواند از وی رفع ید کند بر اساس آنچه پیش از این گفتیم.» «۳»

و مانند این مطلب را در جای دیگر نیز گفته است. «۴»

از همهٔ این کلمات استفاده می شود که در زمان غیبت زمین موات به ملکیت کسی در نمی آید، و این همان چیزی است که اکنون مورد ابتلای ماست.

---

(۱)- شرایع ۳/ ۲۷۱- ۲۷۲ (/ چاپ دیگر/ ۷۹۱- ۷۹۲، جز ۴).

(۲)- مختصر النافع/ ۲۵۹.

(۳)- تذکره ۲/ ۴۰۱.

(۴)- تذکره ۲/ ۴۰۳.

و در هر صورت این فقهای بزرگوار ما تصریح دارند که زمینهای موات از آنِ امام است و او می تواند با فروش و یا بخشش و مانند آن در آنها تصرف کند، و به ناچار خریدار یا کسی که به وی بخشیده شده در این صورت مالک رقبهٔ آن می باشد.

ولی از سخنانشان استفاده می شود که احیا موجب ملکیت رقبهٔ زمین نمی شود، و احیاکننده نمی تواند رقبهٔ آن را بفروشد، بلکه فقط وی اولیٰ به تصرف و احق بدان است و باید حق و حقوق آن را بپردازد، مگر اینکه آن را رها کند و به آبادانی آن نپردازد یا آنچه را دیگران از حقوق مالی می دهند ندهد. بله، شیخ در نهایه- همانگونه که خوانده شد- تصریح فرموده که وی می تواند همانگونه که در اراضی مفتوح عنوه گفته شده است، حق تصرف خود را بفروشد.

روایات مسأله

و امّا روایات مسأله بدین صورت است:

۱- در وسایل، از کلینی، از محمد بن یحییٰ از احمد بن محمد بن عیسیٰ، از ابن محبوب، از هشام بن سالم، از

ابی خالد کابلی، از امام باقر (ع) روایت نموده که فرمود:

در کتاب علی (ع) یافتیم که زمین برای خداست به هر یک از بندگانش که بخواهد به میراث می دهد و پایان کار برای پرهیزکاران است. من و اهل بیتم کسانی هستیم که زمین را به میراث می بریم و ما پرهیزکارانیم، و همه زمین برای ماست پس کسی که خواست زمینی از مسلمانان را احیا کند، آن را احیا کند و خراج آن را به امام از اهل بیت من بپردازد، و بهره هایی که از آن می برد برای اوست، پس اگر آن را رها کرد یا تخریب کند و فردی از مسلمانان پس از وی آن را تصرف کند و زنده و آبادش سازد، وی از کسی که آن را رها کرده سزاوارتر است، و باید خراج آن را به امامی که از اهل بیت من است بپردازد و برای اوست آنچه از آن بهره ور می گردد، تا آنگاه که قائم اهل بیت من با شمشیر آشکار شود، که آن زمینها را در اختیار گیرد و غاصبان را از آن دور کند، همانگونه که

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۸۹

پیامبر خدا (ص) آنها را در اختیار گرفت و معاندان را از آن دور ساخت، مگر آنچه در دست شیعیان ماست، که وی آنچه در دست آنان است را به آنان می بخشد و زمین را در دست آنان واگذارد.

این روایت را [در وسایل] از شیخ نیز به سند خود، از حسن بن محبوب روایت کرده است. «۱»

این روایت صحیحه است. و أبو خالد کابلی [در زنجیره سند روایت] که نام آن «کنکر» و برخی گفته اند

«وردان» است از اصحاب امام سجاد و امام باقر (ع) می باشد.

از این روایت امور زیر استفاده می شود:

۱- اینکه زمینها همه از آنِ امام است به عنوان اینکه امام است، یعنی ولایت بر آنها دارد و همه در اختیار اوست.

۲- اینکه هر مسلمانی می تواند آنها را احیا کند.

۳- اینکه هر کسی آنها را احیا کرد باید خراج آن را به امام از اهل بیت بپردازد، یعنی به هر کسی که حق امامت دارد [و حکومتش مشروع است] نه هر که مدعی آن است و به ستم جامه خلافت را به تن کرده است، و لازمه آن این است که آبادکننده مالك رقبهٔ زمین نمی شود، بلکه تنها احق و اولی از دیگران است.

۴- اینکه حق احیاکننده تا هنگامی که توجه به زمین دارد و در احیاء آن می کوشد محفوظ است، ولی اگر به طور کلی از آن دست کشید یا ویران شد و آثار آبادی از آن از

---

(۱)- عن ابی جعر (ع) قال: وجدنا فی کتاب علی (ع): ان الارض للّه یورثها من یشاء من عباده و العاقبه للمتقین. انا و أهل بیتی الذین اورثنا الارض و نحن المتقون، و الارض کلها لنا فمن احیا ارضاً من المسلمین فلیعمّرها و لیؤدّ خراجها الی الامام من اهل بیتی، و له ما اکل منها، فان ترکها او اخربها فاخذها رجل من المسلمین من بعده فعمّرها و احیاها فهو احق بها من الذی ترکها، فلیودّ خراجها الی الامام من اهل بیتی و له ما اکل منها، حتّی یظهر القائم (ع) من اهل بیتی بالسیف فیحویها و یمنعها و یخرجهم منها کما حواها رسول اللّه (ص) و منعها، الا ما

کان فی ایدی شیعتنا فانّه یقاطعهم علی ما فی ایدیهم و یترک الارض فی ایدیهم. وسایل ۱۷/ ۳۲۹، کتاب احیاء موات، باب ۳، حدیث ۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۹۰

بین رفت دست احیاکننده از آن کوتاه می شود و دیگری می تواند آن را احیا کند و خراج آن را به امام بپردازد.

۵- اینکه قائم آل محمد (ع) که مقتدر و مبسوط الید است می تواند زمین را از کسی که در آن است بگیرد، البته آن را از شیعیان نمی گیرد، شاید از آن رو که علاقه و محبت ویژه ای به آنان دارد.

مقتضای همهٔ این موارد این است که زمین همواره زیر نظر امام است و مثال این مورد مثال کسی است که قناتی را احداث می کند و آن را برای منطقه ای فراهم می آورد، آنگاه می گوید: هر کس بخشی از این منطقه را آباد کرد از دیگران نسبت بدان احق و اولی است، و معنای آن جز این نیست که وی احق و اولی به تصرف است و آثار احیاء آن برای وی محفوظ است نه اینکه وی مالک رقبهٔ زمین شده باشد و علاقه مالک از آن بریده باشد.

۲- در وسایل از شیخ به سند خود، از محمد بن علی بن محبوب، از محمد بن حسین، از حسن بن محبوب، از عمر بن یزید، آمده است که گفت:

شنیدم مردی از اهل کوهستان از امام صادق (ع) دربارهٔ مردی که زمین مواتی که صاحبان آن رهایش کرده بودند گرفته و آن را آباد کرده و در آن نهرها روان ساخته و خانه ها بنا کرده و نخل و درختان دیگر کاشته، پرسش می کرد، امام صادق (ع) فرمود:

«امیر

المؤمنین (ع) می فرمود: کسی از مؤمنان که زمینی را آباد کند برای اوست، و بر اوست که در زمان آرامش مالیات آن را به امام بپردازد، پس چون قائم (ع) ظهور کرد، خود را آماده کند که آن را از وی بگیرد.» «۱»

ظاهراً مراد از «عمر بن یزید» عمر بن محمد بن یزید بیّاع سابری [فروشنده نوعی

---

(۱)- عن عمر بن محمّد بن یزید، قال: سمعت رجلًا من اهل الجبل یسأل ابا عبد الله (ع) عن رجل اخذ ارضاً مواتاً ترکها اهلها فعمرها و کری انهارها و بنی فیها بیوتاً و غرس فیها نخلًا و شجراً. قال: فقال ابو عبد الله (ع): کان امیر المؤمنین (ع) یقول: من أحیا ارضاً من المؤمنین فهی له، و علیه طسقها یؤدیه الی الامام فی حال الهدنه، فاذا ظهر القائم (ع) فلیوطّن نفسه علی ان تؤخذ منه. وسایل ۶/ ۳۸۲، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۱۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۹۱

جامه های زیبای شاپوری] است که ثقه است، و مفاد آن این است که زمین از آنِ امام است و بر مؤمنان است که آن را احیا کنند، و با اینکه تصریح کرده که آن برای کسی است که آن را احیا کند تأکید دارد بر اینکه مالیات آن را بپردازد و اینکه قائم (ع) می تواند آن را از وی بگیرد. پس از آن استفاده می شود که امام (ع) بدان نظر دارد و احیاکننده مالک رقبه آن نمی شود و وی نسبت به دیگران احق است و مالک آثار احیاء خود است، دیگر روایات که می گوید کسی که زمین را احیا کند از آنِ اوست به همین معنا تفسیر

می شود.

و شاید مقصود از امام در زمان آرامش [زمان غیبت] مطلق کسی است که شرعاً حق امامت دارد نه خصوص امام معصوم، همانگونه که محتمل است- به احتمال بسیار دور- که مراد از قائم هر کسی است که برای اقامه حکومت حق با شمشیر قیام کند. و اینکه فرموده خود را آماده کند، لازمه آن این نیست که زمین را از وی بگیرد، بلکه مراد این است که بداند زمین مال او نیست، و این منافات با صحیحه کابلی ندارد که می گفت امام (ع) زمین را از شیعیان نمی گیرد.

۳- روایتی که کافی، از محمد بن یحیی، از احمد بن محمد، از ابن محبوب، از عمر بن یزید روایت کرده که گفت:

مسمع را در مدینه دیدم که اموال زیادی را در آن سال به نزد امام صادق (ع) آورده بود و آن حضرت اموال را به وی بازگردانده بود، به وی گفتم: چرا امام (ع) اموالی را که نزد او آورده بودی به تو بازگردانید؟ گفت: هنگامی که من اموال را نزد ایشان بردم گفتم:

من در بحرین به مسئولیت غوّاصی گماشته شده بودم و چهارصد هزار درهم به دست آوردم و اکنون هشتاد هزار درهم آن را به عنوان خمس خدمت شما آورده ام و من ناخوش داشتم که این اموال را که خداوند حق شما قرار داده از شما دریغ کنم. حضرت فرمود: آیا از زمین و آنچه از آن استخراج می شود چیزی جز خمس برای ما نیست؟ ای ابا سیار! همۀ زمین از آنِ ماست؛ آنچه خدا از زمین می رویاند از آنِ ماست. عرض کردم:

و من همه مال را به نزد شما بیاورم؟ فرمود: ای

ابا سیّار، برای تو پاک گرداندیم و آن را

برای تو حلال قرار دادیم، مالت را نزد خود نگاهدار. و هر چه در دست شیعیان ما از زمین است برای آنان حلال است تا آنگاه که قائم ما قیام کند، و مالیات آنچه را که در دست آنان است دریافت کند و زمین را در دست آنان باقی می گذارد. و امّا آنچه در دست غیر آنان است کسب آنان از زمین بر آنان حرام است تا آنگاه که قائم ما قیام کند و زمین را از دست آنان بازستاند و با حقارت آنان را بیرون راند.

عمر بن یزید گوید: ابو سیّار به من گفت: من از اصحاب ثروت و کسانی که کارهایی بر عهده دارند کسی را سراغ ندارم که چون من مال حلال مصرف کند، مگر کسانی که اموالشان بر آنان حلال شده است. «۱»

شیخ نیز مانند این روایت را نقل کرده است. «۲»

سند این روایت صحیحه است، و شرح آن به هنگام بحث از روایات تحلیل در مباحث همین کتاب گذشت. از این روایت استفاده می شود که زمین به طور مطلق که بخشی از آن زمینهای موات است از آنِ امام است و آنان آن را برای شیعیانشان مباح کرده اند و گرفتن حقوق مالی و حتّی بازگرداندن اصل آن، حق آنان است و این خود دلیل بر این است که رقبهٔ زمین ملک افراد نمی شود و زمین همچنان ملک امام باقی است. بله، ما احتمال دادیم که الف و لام در «الارض» برای استغراق نباشد بلکه الف و لام عهد باشد و اشاره به زمین بحرین

باشد که سواره و پیاده ای برای گرفتن آن تاخته نشده همانگونه که در موثقه سماعه آمده است. «۳»

---

(۱)- عن عمر بن یزید، قال: رأیت مسمعاً بالمدینه و قد کان حمل الی ابی عبد الله (ع) تلک السنه مالًا ... فقال (ع): او مالنا من الأرض و ما أخرج اللّه منها الّا الخمس؟ یا ابا سیّار: ان الارض کلها لنا، فما اخرج اللّه منها من شی ء فهو لنا. فقلت له: و انا احمل الیک المال کله؟ فقال: یا ابا سیّار؛ قد طیبناه لک و احللناک منه، فضمّ الیک مالک. و کلّ ما فی ایدی شیعتنا من الارض فهم فیه محلّلون حتّی یقوم قائمنا فیجبیهم طسق ما کان فی ایدیهم و یترک الارض فی ایدیهم. و امّا ما کان فی ایدی غیر هم فان کسبهم من الارض حرام علیهم حتّی یقوم قائمنا فیأخذ الارض من ایدیهم و یخرجهم صغره. کافی ۱/ ۴۰۸، کتاب الحجّه، باب ان الارض کلّها للامام (ع)، حدیث ۳.

(۲)- وسایل ۶/ ۳۸۲، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۱۲.

(۳)- وسایل ۶/ ۳۶۷، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۸.

بر این اساس دیگر مجالی برای استدلال به این روایت در این مقام نیست. و در اینجا نکته ای است شایان توجه.

خلاصه کلام اینکه: آنچه از این روایات صحیحه که به مضمون آن شیخ و ابن براج و ابن زهره در کتابهایشان- که به نقل مسائل مأثوره از ائمه (ع) اختصاص داشته- فتوی داده اند استفاده می شود این است که مطابق با دیگر روایات حاکم در مسأله، زمینهای موات برای امام است و مسلمانان می توانند آن را احیا کنند و حقوق مالی آن

را بپردازند، و هنگامی که قائم (ع) ظهور کرد زمین را از آنان می گیرد.

و مقتضای همه این مطالب این است که علاقه امام به زمین باقی است و احیاکننـده مالک رقبـهٔ زمین نمی شود بلکه تنها مالک کـار خود و آثـار احیـا است که بر جـای مانـده است و او نسـبت به زمین که احیا کرده احق و اولیٰ به تصـرف است. در کتاب سرایر نیز بر همین اساس فتویٰ داده شده است. پس این نظریّه بین قدمای اصحاب ما مشهور بوده است.

بلکه ممکن است گفته شود: لازمه سـخن کسانی که می گوینـد: مالکیت احیاکننـده دائر مـدار بقای حیات است و در صورتی که زمین موات شود دیگری می توانـد آن را برای خود احیا کنـد، این است که رقبـهٔ زمین ملک احیا کنـده نباشد و الاّ پس از موات شدن همچنان در ملک مالک باقی می ماند و ما در مسأله آینده بدین مبحث خواهیم پرداخت.

و در کتاب بلغه الفقیه اثر عالم محقق سید محمد بحر العلوم آمده است:

«از اخبار احیا، تملک مجانی زمین بدون آنکه امام (ع) در آن حقی داشته باشد استفاده نمی شود، بلکه به حسب قراردادی که امام (ع) در زمان حضور و بسط یـد با احیاکننـده می بندد مقرر می شود حقوقی را به امام بپردازد و زمان غیر حضور باید اجره المثـل بپردازد و این منافاتی با نسـبت دادن ملکیت به احیاکننـده در روایات احیا نـدارد، و این هماننـد سـخن مالکین بزرگ به کشاورزان است در نزد عرف عام مردم که برای تشویق آنان به آباد کردن زمین به آنان می گویند: هر که

این زمین را آباد کند

یا نهرهایی بکند یا جوی های آن را لایروبی کند آن زمین از آنِ اوست؛ که دلالت دارد بر احقیت و تقدم وی بر دیگران نه بر نفی ملکیت و سلب مالکیت از خود، پس آن بخش که به صاحب ملک باید پرداخت شود منتفی نمی شود اگر چه ملک را به هنگـام ترخیص و اجازه عمومی مالکین، منسوب به کشاورز بـدانیم. منتهی الامر نسـبت به اجره المثل و سـهم مالک که به امام بازمی گردد برای شیعیان تحلیل شده است.» «۱»

و باز در همان کتاب آمده است:

«و احتمال قوی و بلکه اقوی در نزد من این است که احیا در زمینهای موات که ویژه امام است سبب ملکیت احیاکننده و خروج رقبه از ملکیت امام نمی شود، و چیزی جز احقیّت و اولویت تصـرف نسـبت به دیگران نمی آورد؛ پس «لام» در عمومات احیاء برای مجرد اختصاص است به قرینه روایاتی مانند صحیحه کابلی که دلالت دارد بر اینکه باید مالیات آن را به امام (ع) بپردازد، اگر چه ما در زمان غیبت بخاطر روایات اباحه و تحلیل برای شـیعه- که از آنها اسـتفاده می شود در آمـد اینگونه زمین ها برای آنهاست و اجرتی بر آن نیست- زمان غیبت را استثناء کنیم.» «۲»

ملاـحظه می فرماییـد که این عـالم محقق نیز به مضـمون روایـات صـحیحهٔ پیشـین فتوی داده است. و مـا پیش از این گفتیم که عمدهٔ نظر ائمه علیهم السـلام در روایات تحلیل، تسهیل کار برای شیعیان در زمان فشار و اختناق و در نبود حکومت صالح بوده است، و اگر در زمـان غیبت انعقاد حکومت حقه صالـح با شـرایط آن فرض شود، چنین حکومتی نیز می توانـد برای منابع ملی محدودیت

در تصرف قایل شود و برای واگذاری مالیات، و اجره المثل دریافت کند.

مرحوم آیه اللّه شهید- طاب ثراه- پس از نقل فتوای مشهور در این زمینه می نویسد:

---

(۱)- بلغه الفقیه ۱/ ۲۷۴ (/ چاپ دیگر/ ۸۸).

(۲)- بلغه الفقیه ۱/ ۳۴۷ (/ چاپ دیگر/ ۱۲۵).

«و در اینجا نظر فقهی دیگری است که به نظر می رسد انسجام بیشتری با روایات تشریعی داشته باشد و آن نظر این است: احیاء زمین شکل ملکیت آن را تغییر نمی دهد، بلکه زمین همواره ملک امام یا منصب امامت است و هیچ کس نمی تواند رقبهٔ زمین را مالک شود اگر چه آن را احیا کند، و تنها با احیا حقی کمتر از ملکیت را بر زمین می یابد، و به موجب این حق می تواند زمین را مورد بهره برداری قرار دهد و از آن استفاده کند و کسانی را که در آبادانی آن سهیم نبوده اند از دخالت در آن منع کند، و تا هنگامی که به آبادانی آن همت می گمارد همچنان در دست وی باشد. ولی این اندازه از حق موجب نمی شود که حقوق مالی زمین را نسبت به منصب امامت به عنوان مالک شرعی رقبه زمین نپردازد. پس بر امامت است که بر وی اجرت و مالیات همانگونه که در حدیث آمده قرار دهد ...» «۱»

[خلاصه کلام و نتیجه

] با توجه به آنچه تا کنون گفتیم به طور خلاصه می توان گفت: به مقتضای جمع بین روایات باب، اقوی این است که احیای زمینهای موات هر چند با اجازه امام باشد موجب نمی شود که ارتباط امام با زمین به طور کلی قطع شود، بلکه وی می تواند حقوق مالی و مالیات

آن را دریافت کند، و اگر احیاکننده آن را رها کرد یا از بین برد به دیگری بسپارد، و اگر پس از مدتی طبق قرارداد مصلحت دید که باید از وی گرفته شود و به دیگری بسپارد می تواند چنین کند و بناچار باید آثار احیاء را از وی خریداری کند تا احیاکننده متضرر نشود؛ و احیاکننده چیزی جز آثار احیا و نتیجه کار و قوای خود را مالک نمی شود. بله ممکن است گفته شود به تبع آثار احیاء مالک رقبه نیز می گردد، در نتیجه می تواند آن را بفروشد یا ببخشد یا وقف کند همانگونه که در زمینهای مفتوح عنوه که ملک همهٔ مسلمانان است گفته شده است، و در آنجا روایات مستفیضه ای

---

(۱)- اقتصادنا/ ۴۱۶ (/ چاپ دیگر/ ۴۶۳).

وجود داشت که بر جواز فروش آن به تبع آثار دلالت داشت. به عنوان نمونه در روایت ابی برده بن رجاء آمده است که گفت: به امام صادق (ع) عرض کردم: نظر شما دربارهٔ فروش زمین خراج چیست؟ فرمود: چه کسی آن را بفروشد، این زمین مسلمانان است؟

گفتم: کسی که در دست اوست آن را بفروشد. فرمود: و با خراج مسلمانان چه کند؟

آنگاه فرمود: اشکال ندارد، حق خود را بفروشد، آنگاه حق مسلمانان را به خریدار محول کند و شاید وی بر آن تواناتر و برای پرداخت خراج تمکن بیشتری داشته باشد.

و مانند آن روایات دیگری که در این زمینه رسیده است. «۱»

و در حقیقت فروش، متعلق به حق وی در زمین، یعنی آثار احیا است اگر چه ظاهراً به زمین تعلق گرفته است. پس موقعیت زمین امام در اینجا

موقعیت زمین خراج است که متعلق به همهٔ مسلمانان است، بلکه بین این دو فرق اساسی دیده نمی شود. و مؤید همین برداشت ماست در ملکیت احیا و آثار آن نه ملکیت رقبه زمین آنچه ما پیش از این گفتیم که تشریع صحیح که عقل سلیم آن را می پذیرد تشریعی است که بر اساس نظام تکوین باشد، و ملکیت اعتباری نمودی از ملکیت تکوینی است، و انسان در عالم تکوینی مالک فکر و قوا و قدرت اندیشه و تلاش خویش است و به تبع آن کار و آثار کار خود را در اختیار دارد و آنچه تکویناً محصول مالکیت انسان نسبت به قوا و جهاز فاعلیت اوست همان حیثیت احیاء و آثار احیا است نه رقبهٔ زمین، و لازمه این زوال مالکیت وی به زوال، آثار حیات است، و در اینجا نکته ای است شایان توجه.

اگر گفته شود: اینکه شما می گویید با احیاء رقبهٔ زمین را مالك نمی شود مخالف ظاهر «لام» در «فهی له» یا «فهی لهم» است، زیرا لام اگر چه برای مطلق اختصاص وضع شده است ولی منصرف به روشن ترین و کاملترین مصادیق آن که همان ملکیت است می باشد.

---

(۱)- ابی برده بن رجاء قال: قلت لأبی عبد الله (ع) کیف تری فی شراء ارض الخراج؟ قال: و من یبیع ذلك، هی ارضی المسلمین؟ قال، قلت: یبیعها الذی فی یده قال: و یصنع بخراج المسلمین ما ذا؟ ثم قال: لا بأس، اشتری حقه منها و یحوّل حق المسلمین علیه و لعلّه یکون اقوی علیها و املی بخراجهم منه. وسائل ۱۱/ ۱۱۸، ابواب جهاد عدو، باب ۷۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۹۷

در پاسخ باید گفت:

بله، ولی سه روایت صحیحه که پیش از این خواندیم در عدم ملکیت ظاهر و بلکه مانند کلام صریح است، زیرا مطالبه مال الاجاره و جواز استرداد زمین از ناحیه امام بر بقاء سلطه امام بر زمین دلالت دارند.

از سوی دیگر در صحیحه عمر بن یزید که روایت اولی بود آمده بود: «از مؤمنان کسی که زمین را احیا کند از آنِ اوست و باید مال الاجاره آن را به امام بپردازد» که در آن بین لام و مال الاجاره جمع کرده است و این ظهور لام در ملکیت را دفع می کند، و قرینه ای است بر اینکه مقصود در روایات دیگر چیست، پس حمل می شود بر احقیّت که در بیشتر روایات فریقین آمده است.

و اگر خواستی می توانی بگویی که ملکیت حاصل می شود ولی نسبت به آثار احیا، و به تبع آن به زمین نسبت داده می شود، زیرا این دو با هم متحدند همانگونه که در اراضی خراج اینگونه است، از دیگر سو صریح ترین دلیلی که بر تملک اراضی با احیا بدان استناد شده است معتبرهٔ محمد بن مسلم است که از طرق مختلف- که برخی از آنها صحیحه است و برخی موثقه- نقل شده است، که با رجوع به روات حدیث و متن آن آشکار می شود که قطعه هایی از یک حدیث است که در آن از خریدن زمین های یهود و نصاری از امام (ع) پرسش شده است، و آن حضرت در پاسخ می فرمایند:

«اشکالی ندارد، پیامبر خدا (ص) بر اهل خیبر پیروزی یافت و با آنان قرارداد امضا کرد که زمینها در دست خودشان باشد، در آن کار کنند و آبادش سازند؛ و من اشکالی نمی بینم

که چیزی از آن را بخری. و هر قومی که چیزی از زمین را احیا کنند و در آن به کار بپردازند، آنان بدان سزاوارترند و آن برای آنهاست.» «۱» و مانند آن است صحیحهٔ أبو بصیر. «۲»

---

(۱)- لیس به بأس، قد ظهر رسول اللّه (ص) علی اهل خیبر فخارجهم علی ان یترک الارض فی ایدیهم یعملونها و یعمرونها فلا اریٰ بها بأساً لو أنک اشتریت منها شیئاً و ایّما قوم احیوا شیئاً من الارض و عملوها فهم احق بها و هی لهم. وسایل ۱۱/ ۱۱۸، ابواب جهاد عدو، باب ۷۱، حدیث ۲.

(۲)- وسایل ۱۷/ ۳۳۰، کتاب احیاء موات، باب ۴، حدیث ۱.

و خیبر از جمله سرزمینهایی بود که با جنگ یا مصالحه در اختیار مسلمانان قرار گرفت که اراضی آن برای مسلمانان و یا امام آنان می باشد، همانگونه که روایات فریقین بر آن دلالت دارد، که از آن جمله این روایات است:

در صحیحه بزنطی آمده است:

«آنچه با شمشیر گرفته شده از آنِ امام است آن را به هر که صلاح بداند واگذار می کند همانگونه که پیامبر خدا با خیبر انجام داد، زمین و نخل های آن را واگذار فرمود.» «۱»

در سنن ابو داود به سند خود از ابن عباس روایت شده که گفت:

پیامبر خدا (ص) خیبر را گشود و شرط کرد که زمین و هر زرد و سفیدی برای او باشد.

اهل خیبر گفتند: ما به این سر زمین از شما داناتریم، آن را به ما واگذارید، نصف بهره از آنِ ما و نصف از آنِ شما باشد ...»

پس اراضی یهود همهٔ آن به مسلمانان انتقال یافت، و

برای یهود جز کـار احیـا و آثـار آن باقی نمانـد، این همان چیزی بود که از آنان خریـداری می شـد، نه رقبـۀ زمین. و این خود دلیـل دیگری است بر این که مالکیت بر حیثیت احیاء است بر رقبـۀ زمین. امام (ع) نیز کلام خود را بر همین معنا تطبیق نمود و فرمود: هر قومی که چیزی از زمین را احیا کنند و در آن به کار بپردازند نسبت بدان سزاوارترند و آن برای آن هاست.

اگر گفته شود: سه روایت صحیحه ای که شما ذکر کردید که دلالت بر سلطه امام بر زمینهای احیا شده داشت با روایتهایی که به صـراحت بر انقطاع امام از زمینهای احیا شده دلالت دارد در تعارض است؛ روایتهایی مانند صحیحه عبد الله بن سنان، از امام صـادق (ع) کـه گفت: از آن حضـرت (ع) در حـالی که من حضـور داشـتم، از مردی که زمین مرده ای را احیـا کرده و در آن نهری کنده و اطاقهایی ساخته و نخل و درختانی

---

(۱)- و مـا اخـذ بالسـیف فـذلک الی الامـام یقبّله بالـذی یری کما صـنع رسول اللّه (ص) بخیبر قبّل ارضـها و نخلها. وسائل ۱۱/ ۱۲۰، ابواب جهاد عدو، باب ۷۲، حدیث ۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۹۹

کاشته، پرسیده شد، حضرت فرمود: «آنها برای اوست و برای اوست پاداش اطاقهایی که ساخته، و باید در آنچه با آب باران، یا سیـل بیابـان یا چشـمه سـیراب می شود یک دهم و آنچه با دلو و شتران آبکش سـیراب می شود یک بیسـتم [به عنوان زکات] بپردازد.» «۱»

در اینجا امام (ع) در مقام بیان چیزهایی که بر احیاکننده است تنها به ذکر زکات اکتفا کرده و

این تقریباً صراحت دارد در اینکه رقبهٔ زمین ملك احیاکننده است و دیگر امام جز دریافت زکات ارتباطی با زمین ندارد.

و مانند این صحیحه روایات بسیار دیگری است که در آن به ذکر زکات در غلات اکتفا شده است، به ویژه در مواردی که زمین موات قسیم زمین خراج قرار گرفته که در آن، هم عنوان قرار داد و هم زکات مطرح است، همانند روایت صفوان و بزنطی، که می توان در وسایل بدان مراجعه نمود. «۲»

بر این پایه هر دو دسته از روایات در تعارض با هم ساقط می شوند، و مرجع نهائی روایات بسیاری است که پیش از این از طریق فریقین خوانده شد که به مقتضای «لام» ظهور در تملک رقبهٔ زمین برای احیاکننده داشت.

و این روایات طرف معارضه با روایات صحیحهٔ سه گانه نیست، زیرا ظهور اطلاق نمی تواند با صریح معارضه ای داشته باشد.

و در باب تعارض ذکر شده است که هرگاه دو دسته از روایات با هم متعارض بودند و مثلًا یک دسته صریح در نفی بود و دسته دیگر دو نوع بودند، یک نوع صریح در اثبات و یک نوع ظاهر در آن، در این صورت ما ملتزم به سقوط همه روایات در رتبهٔ واحده نمی شویم، زیرا ظاهر نمی تواند در برابر صریح مقاومت کند، بلکه دو دسته روایت صریح در مقام معارضه ساقط می شوند، آنگاه در مقام عمل به روایات ظاهر مراجعه می شود.

---

(۱)- صحیحه عبد الله ابن سنان، عن ابی عبد الله (ع) ... فقال (ع): هی له و له اجر بیوتها، و علیه فیها العشر فیما سقت السماء او سیل وادی او عین، و علیه فیما سقت الدوالی و الغرب نصف العشر.

وسایل ۱۷/ ۳۲۷. کتاب احیاء موات، باب ۱، حدیث ۸.

(۲)- وسایل ۱۱/ ۱۱۹، ابواب جهاد عدو، باب ۷۲.

پس جایگاه روایت ظاهر جایگاه اصل است که در صورت تعارض دو دلیل و تساقط آنها باید به وی مراجعه نمود؛ و ظاهر و صریح در یک رتبه نیستند، همانگونه که اصل و دلیل در یک رتبه نیستند. این اشکال را اجمالًا آیه اللّه شهید سید محمد باقر صدر- طاب ثراه- در ملحقات کتاب اقتصادنا مطرح کرده اند. «۱»

در پاسخ این اشکال باید گفت: اینکه شما گفته اید صحیحه ابن سنان و نظایر آن صریح در ملکیت رقبهٔ زمین است سخن درستی نیست، زیرا فرمایش آن حضرت (ص) «فهی له»- آن برای اوست- برابر با تعبیری است که در مورد روایات دیگر آمده است، و بر چیزی بیشتر از اختصاص ملکی در صورت نبودن دلیل بر خلاف ظهور ندارد.

و اینکه زکات را ذکر فرموده دلیل نفی غیر آن بالصراحه نیست، بلکه اگر از همه جهات مقام بیان باشد نهایت آن ظهور است. و اگر سخن ایشان را بپذیریم. شاید اینکه مال الاجاره را ذکر نکرده از قبیل تحلیل در زمان اختناق است. مانند آنچه در صحیحه مسمع آمده است، که در آن حضرت می فرمایند: هر چه از زمین در دست شیعیان ماست برای آنان تحلیل شده، تا آنگاه که قائم ما قیام کند، که مال الاجاره را از آنان می گیرد و زمینها را در دستشان باقی می گذارد.

و این منافاتی با جواز مطالبه مال الاجاره در صورت انعقاد حکومت حقه و لو در زمان غیبت ندارد.

و در حاشیهٔ محقق اصفهانی بر مکاسب در این

مقام آمده است:

«مخفی نمانـد که ظهور این روایات از جهات مختلف در عدم ملکیت به مراتب قوی تر است از ظهور آنها در ملکیت، و اثبات خصوص زکات بر وی پس از پرسـش که چه بایـد بکند منافاتی با عدم ملکیت ندارد، زیرا این پرسـش از حقوق الهی است بر وی نه از حق مالک وی، امام باشد یا شخص دیگری.» «۲»

---

(۱)- اقتصادنا/ ۶۵۹. (چاپ دیگر ۷/ ۷۴۶).

(۲)- حاشیه مکاسب ۱/ ۲۴۲.

و اما اینکه گفتیـد: ظاهر در برابر صـریح نمی تواند مقاومت کند، پس به عنوان مرجع نهایی پس از سـقوط دو صـریح بر جای می ماند. اشکالی که بر آن وارد است اینکه:

مقاومت نکردن ظاهر در برابر صـریح معارض با آن موجب این نمی شود که ظاهراً رأساً سـقوط کنـد و این ظاهر برای تقویت صریحی که موافق بـا آن است بـاقی بمانـد، و آنچه شـهرت یـافته که در صورت تعـارض دو خـاص بایـد به عموم بالاتر از آن مراجعه نمـود به نظر مـا سـخن درسـتی نیست. و قیـاس کردن این مـورد به تعـارض اصـل و دلیـل قیـاس مع الفـارق است، زیرا موضـوع اصـل شـک در حکم است، و در صـورتی که دلیـل وجود داشـته باشـد دیگر موضوعی برای اصـل بـاقی نمی مانـد. و موضوع اصل پس از تساقط دو دلیل معارض است. و این به خلاف ظاهر است که موافق با یکی از دو دلیل صـریح باشـد، زیرا وجود صـریح موجب سـقوط ظاهری که موافق با آن است از حجیت نمی شود، بلکه می توان به هر دوی آنها استناد کرد. بله، نسبت به روایت صریح مخالف با آن از حجیت می افتد، و

پس از اینکه از حجیت افتاد دیگر دلیلی بر این نیست که مجدداً قیام کند و مرجع نهایی مسأله قرار گیرد، بلکه مرجع نهایی استصحاب بقاء رقبه بر ملک امام و بقای سلطه او بر زمین است.

اگر گفته شود: انکار ملکیت رقبه زمین به وسیله احیا علاوه بر اینکه مخالف مشهور است، مخالف ضرورت فقه نیز هست، زیرا موجب عدم جواز خریدوفروش و بخشش و صلح و وقف زمین نیز هست، و روایات و فتاویٰ خلاف این را بیان می دارد.

در پاسخ باید گفت: علاوه بر اینکه شهرت ملکیت رقبهٔ زمین در بین قدمای اصحاب ما- همانگونه که پیش از این خواندیم- منع شده، مخالفت با شهرت نیز در فقه در صورتی که دلیل وجود داشته باشد کم نیست، همانگونه که در مسألهٔ «نجاست بئر» پس از مدتی فتوای مشهور عوض شد، و ما می گوئیم احیاکننده مالك عمل احیا و آثار احیایی است که با اجازهٔ امام در زمین واقع شده است. و به عبارت دیگر مالك زمین

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۰۲

احیا شده به عنوان احیا شده است، و فروش و وقف و مانند آن هم به همین احیاء تعلق گرفته است و مانعی هم از آن نیست.

پیش از این نیز در عبارت نهایه خواندیم:

و هنگامی که احیاکننده در نظر داشت چیزی از زمین را بفروشد نمی تواند رقبه زمین را بفروشد و برای وی جایز است آنچه را که در آن حق تصرف دارد بفروشد. «۱»

و فقها در اراضی مفتوح عنوه مانند اراضی عراق نیز به همین معنیٰ ملتزم شده اند.

و بلکه برخی گفته اند: ملکیت رقبه زمین تابع آثار است بگونه ای که با

وجود آن باقی می مانـد و با از بین رفتن آن از بین می رود، و این هم بدون اشـکال است. و شاید مشـهور نیز از ملکیت چیزی بیشتر از این را اراده نکرده باشـند، به ویژه کسـانی که گفته انـد با از بین رفتن آثار احیا ملکیت رقبه نیز از بین می رود، و اینان نیز همانگونه که بعداً خواهیم گفت تعداد زیادی هستند.

خلاـصه کلام اینکه جایگاه معاملاتی که اینگونه بر زمین های موات واقع می شود جایگاه معاملاتی است که از سوی رعایا در روستاها بر زراعت و باغات ملاکین صورت می گیرد. و در همهٔ شهرها و کشورها این نوع معاملات رواج داشته است.

و کسی که در این مورد گفته است که احیاکننده زمین حق خود را می فروشد، از حق چیزی جز آثار احیا و عمل متجسد خود در زمین را اراده نکرده است، و نه حق به معنـای حکم شارع را به عنوان اینکه مسـتحق زمین و احق بـدان شـده است، پس این اشکال وارد نمی شود که گفته شود: حکم شرعی را نمی توان فروخت یا بخشید چون اضافه اعتباری برای فروشنده ندارد.

به عبارت دیگر مقصود از حق در اینجا موضوع حق و منشأ انتزاع و اعتبار آن است.

و در اینجا نکته ای است شایان توجه.

اگر گفته شود: روایات سه گانه صحیح که بدان استدلال کردید مورد اعراض قرار

---

(۱)- نهایه/ ۴۲۰.

گرفته، زیرا مشهور این است که احیا سبب ملکیت رقبه است و بر کسی که موات را احیا می کند دیگر مال الاجاره نیست.

در پاسخ باید گفت: اعراض از این روایات امر مسلمّی نیست، زیرا پیش از این گفتیم: شیخ و ابن براج و

ابن زهره و ابن ادریس و دیگران به مضـمون آن فتوا داده اند، بلکه مشاهده شد که اصـحاب در کلمات خود به این روایات به ویژه صـحیحه کابلی در ابواب مختلف تمسک کرده انـد، به گونه ای که مشـخص است که بدان ها اعتنا و توجه داشـته اند. و شایـد این که به وجوب پرداخت مال الاجاره در زمان غیبت فتوا نـداده اند بخاطر روایات تحلیل بوده است نه بخاطر اعراض از این روایات و اختیار این دیدگاه که زمینها پس از احیاء از زیر نظر امام خارج می شود.

و ما بارها یادآور شـدیم که اگر بر فرض در زمان غیبت حکومت حقّه صالحه ای تشـکیل شود می توانـد از زمینهای احیا شده مالیات بگیرد و ضوابط خاصی برای احیا و چگونگی استفاده از آن قرار دهد.

و اگر مسـلم گرفته شود که مشهور فقها به مضمون این روایات فتویٰ نداده اند باز دلیل بر اعراض فقها که مسقط حجیت است نمی شود، زیرا شاید اینها این فتویٰ را پس از فرض تعارض این روایات با صـحیحه عبد الله ابن سـنان و مانند آن انتخاب کرده انـد و این که این صـحیحه را بر آن روایات ترجیـح داده انـد نه اینکه در آنها خللی از نظر سـند یا دلالت یا جهت صـدور آنها [مانند تقیه و نظیر آن] یافته اند.

اگر گفته شود: بـا همـهٔ این سـخنان، انکـار ملکیت رقبـهٔ زمین به واسـطه احیا و قرار دادن مالیات بر کسـی که آن را احیا کرده است مخـالف سـیره قطعیه مسـتمره از زمـان معصومین علیهم السـلام تا زمان ماست. زیرا هر احیا کننـده ای خود را مالک رقبهٔ زمین می دانسته و معامله ملکیت با آن می کرده است. و ملتزم به اجاره و مالیات

خود را نمی دانسته است.

و حمل روایات سه گانه بر زمان حضور حجت (ع) نیز مجالی برای آن نیست با توجه به

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۰۴

اینکه این سخن از امیر المؤمنین (ع) است که ظهور در بیان حکم برای عصر آن حضرت و پس از آن دارد.

در پاسخ باید گفت: علاوه بر اینکه این سخن با زمینهای مفتوح عنوه مانند زمینهای مکّه معظمه و عراق و سوریه و مصر نقض می شود، چون معامله ملکیت، با آنها می شود بدون آنکه اجاره یا خراج بپردازند با اینکه این زمین ها مال همه مسلمانان است و خراج در آن بدون اشکال ثابت است، با این حال سیره ادعا شده اگر سیره شیعیان متعبد به روایات اهل بیت (ع) باشد که ممکن است نپرداختن اجاره و خراج بخاطر روایات تحلیل باشد، نه به خاطر ملکیت رقبه و بریده شدن ارتباط امام از آنها، بلکه آنچه در اذهان شیعه به مقتضای روایاتی که از ائمه علیهم السلام به آنان رسید وجود داشته این بوده که زمین و دنیا همهٔ آن برای امام بوده و آنان آن را برای شیعیانشان حلال کرده اند، و روایات تحلیل خود دلیل بر این است که زمینها همچنان زیر نظر امام است.

و اگر مراد از سیره، سیرهٔ دیگر مسلمانان است که آنان طبق موازین خودشان زمینها را از انفال ندانسته و زیر نظر امام نمی دانند، اگر چه برخی از آنها به وجوب اجازه گرفتن از امام برای احیا فتوی داده اند، و در هر صورت عمل آنان برای ما حجت نیست.

و اما اینکه می بینیم بر زمینها معامله صورت می گیرد بخاطر مالکیت حیثیت احیا و یگانگی وجودی

آن با زمین است، و در زمینهای خراج نیز به همین گونه است.

اگر گفته شود: آنچه شما گفتید که حکومت حقه در زمان غیبت می تواند اجارهٔ زمین را دریافت کند مخالف صحیحه کابلی است که می گوید: اجارهٔ زمین تنها مال اهل بیت (ع) است، در پاسخ باید گفت: ما بارها گفتیم که زمین و غیر آن از اموال عمومی برای شخص امام معصوم نیست، بلکه در اختیار سیاست گذار مسلمانان و کسی که بر آنان حق امامت دارد می باشد، و امامت به معنی اعم آن و لو در زمان غیبت شرعاً تعطیل نمی شود، حصر در صحیحه کابلی و غیر آن حصر اضافی است در برابر ائمه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۰۵

جور که به ناروا لباس خلافت را به تن کردند، پس مراد نفی آنان است که حق امامت و رهبری جامعه را ندارند، پس جایگاه اجاره و نیز خراج در زمینهای مفتوح عنوه جایگاه غیر آن دو از مالیاتهای حکومت اسلامی است که در زمان ائمه علیهم السلام شرعاً مختص به آنان بوده است ولی آنها معطل نمی ماند، همانگونه که اصل حکومت تعطیل بردار نیست.

و تحلیل ائمه علیهم السلام به لحاظ زمان اختناق و عدم دستیابی به حکومت حقه بوده است تا شیعیان در این زمانها از آرامش و آسایش برخوردار باشند.

اگر گفته شود: آیا امکان ندارد انسان مالک رقبهٔ زمین شود و زمین مانند دیگر اموال شخصی ملک انسان گردد؟

باید گفت: بله، اگر امام مصلحت بداند که انتقال رقبهٔ زمین یا بخشش آن مثلًا به مصلحت مسلمانان است می تواند این کار را بکند و ما منکر جواز آن نمی شویم. ولی سخن مورد ادعا

این است که اجازهٔ آنان در احیا چیزی زیادتر از حیثیت احیاء و آثار آن را اقتضا ندارد، و پس از ضـمیمه کردن روایات باب با یکدیگر این مفهوم از آن استفاده می شود.

اگر گفته شود: اگر اسـاس ملکیت اعتبـاری- که نزد عقل و شـرع معتبر است- گونه ای از ملکیت تکوینی است- چنانکه پیش از این گفتیـد- پس چگونه امام می توانـد رقبهٔ زمین را بفروشد و چگونه آن ملك مشتری می شود، با آنکه از کار و تلاش او به دست نیامده است؟

در پاسخ باید گفت: مشتری نیز پول را با تلاش و کوشـش خود به دست آورده است یا از پدرش- مثلًا- به وی به ارث رسـیده است که پدر وی نیز با تلاش و کوشش خود آن را به دست آورده است، پس اساس مالکیت پول نیز با تلاش او و یا مورث وی به دست آمـده، وارثت نیز یك قانون طبیعی است که با نظام حیات هماهنگ است، و زمین خریـداری شده بدل از پولی اسـت که با کار خود یا به مورّث او به دست آمده است.

و معاملات از امور ضـروری بشـر است، زیرا هیچ کس نمی تواند نیازمندیهای خود را به طور مستقیم برطرف سازد، پس ناچار است که برخی از تولیدات خود را با تولیدات

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۰۶

دیگران معاوضه کند یا بدون واسـطه [معامله پایاپای] و یا با واسـطه پول، هبه نیز که خرد انسان و اعتبار آن را نیکو می شـمارد کار نیکی است که در برابر خـدمت مفیـدی که دریافت کننده هبه انجام داده انجام می شود، و از سوی امام و رهبر صالح کار گزاف بدون ملاك صورت نمی گیرد،

و این نکته ای است در خور توجه.

[اعتبار عقلی مسأله

] از سوی دیگر اعتبار عقلی نیز مساعد همین معناست که باید ارتباط پیشوایان با زمین محفوظ باشد زیرا اینان فرمانروایان شهرها و سیاست گذاران بندگانند و چون زمینها دارای معادن و رودها و کوهها و جنگلها هستند، و این اموال از اموال عمومی است که خداوند برای همه مردم آفریده است، و نظام معاش و معاد آنان بر آن استوار است، اگر فرض شود که اینها با احیا به تدریج از ملکیت عمومی خارج شود و به ملکیت اشخاص درآید، بسا موجب محرومیت فرزندان و نسل های آینده می شود، و قدرت پیشوایان آینده ضعیف می شود، پس عدل و انصاف این را حکم می کند که برای مردم چیزی جز آثار کار و کوشش آنان نباشد، و ملکیت زمین جز تابع آبادانی آن قرار نگیرد، به گونه ای که اگر آبادانی از بین رفت مالکیت نیز منتفی شود، و اگر احیاکننده آن را رها کرد یا تبدیل به ویرانه اش کرد، پیشوای جامعه آن را از دست وی بگیرد و به دیگری که آن را آباد می کند واگذار کند، تا زمینها که منبع تغذیه انسان و همه حیوانات است معطّل نماند. و اشاره به همین معنا داشت مرسلهٔ یونس، از بنده صالح خداوند [امام موسی بن جعفر (ع)] که فرمود:

«زمین از آنِ خداوند متعال است که آن را وقف بندگان خویش کرده، پس هر که زمین را سه سال پی درپی بدون دلیل معطّل گذاشت از دست وی گرفته و به دیگری واگذار می شود.» «۱»

---

(۱)- عن العبد الصالح (ع) قال: ان الارض للّه تعالی جعلها وقفاً علی عباده، فمن عطّل ارضاً ثلاث سنین متوالیه

لغیر ما علیه اخذت من یده و دفعت الی غیره. وسایل ۱۷/ ۳۴۵، ابواب احیاء موات، باب ۱۷، حدیث ۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۰۷

ممکن است همین سخن را در رابطه با زمینهای مفتوح عنوه نیز گفت، بدین صورت که آنچه به مسلمانان به عنوان غنیمت انتقال یافته چیزی نیست جز آنچه کفار با احیا خودشان مالک شده اند، و این چیزی جز حاصل تلاش و کوشش آنان نیست، و رقبهٔ زمین به همان حال نخستین که از اموال عمومی و در اختیار فرمانروای جامعه بود باقی است، و اگر خواستی می توان بگویی: آنان مالک زمین به تبع آثار آن شده اند، و با پیروزی و به غنیمت گرفتن مسلمانان چیزی علاوه بر آن را مالک نمی شوند، پس هنگامی که زمین ویران شد به همان حال نخستین پیش از عمران و آبادانی بازمی گردد.

و ممکن است متفرع بر این مسأله نمود این فرع را که اگر مسجدی در سرزمین آباد یا زمین مفتوح عنوه ای بنا شده بود آنگاه و لو به ستم ستمگری ویران شد به طوری که به طور کلی دیگر علایم و آثار آن از بین رفت و به صورت زمین مواتی درآمد، در این صورت می توان گفت که از حال مسجد بودن خارج شده و دیگر احکام مسجد از قبیل حرمت نجس کردن، درنگ جنب در آن، وجوب تطهیر و مانند آن بر آن مترتب نیست.

زیرا وقف تنها در ملک صورت می گیرد. و احیاکننده تنها حیثیت احیاء خود را وقف کرده است و مالک رقبه زمین مگر به تبع آثار نبوده است، پس مسجدیت آن نیز به تبع است، پس هنگامی که آثار از

بیـن رفـت، موضـوع مسـجدیت از بین رفته است و عرف نیز پس از خراب و ویران شـدن دیگر آن را مسـجد نمی دانـد، و آن احکامی که برای مسـجد گفته شده برای مسـجد بالفعل است، و بقای حق اولویت نسـبت به زمین راهم اگر بپذیریم باز مستلزم بقا عنوان مسجدیت نیست، و در اینجا نکته ای است شایان تأمل.

و اگر خـانه یـا حمام یا کاروانسـرا خانه یا باغی را وقف نمود آنگاه خراب شـد و عناوین آن از بین رفت، وقفیت آن نیز از بین می رود زیرا ملکیت آن نیز از بین رفته است.

علاوه بر اینکه وقف- چنانکه در نبوی شـریف آمـده- حبس کردن اصل مال و آزاد نهادن منفعت آن است، و با خراب شـدن خـانه و از بین رفتن آثـار آن، هم اصـل و هم منفعت آن از بین رفته است، پس چه چیزی به عنـوان وقف بـاقی می مانـد؟ زیرا عرصه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۰۸

مگر به تبع آثار مملوکه وقف نشده است.

و ابدی بودن وقف، علاوه بر اینکه دلیلی بر آن- جز اجماعی که ادعا شده- نیست، مشروط به بقای موضوع است.

در بحار به نقل از غیبت شیخ طوسی- قدس سرّه- درباره سیره صاحب الزمان (ع) آمده است:

«و راههای بزرگ را توسـعه می بخشد که به شـصت متر می رسد و هر مسجدی را که بر سر راه آن است خراب می کند «۱»».
در این ارتباط می توان به وسایل نیز مراجعه نمود. «۲»

بله، اگر رقبـهٔ زمین را از امـام بخرد آنگـاه آن را وقف کنـد، حکم دیگری دارد، و تحقیق مسـأله بایـد در جایگاه خود صورت گیرد.

سخن در این مسأله به درازا کشید،

از خوانندگان عزیز پوزش می طلبم، و الحمد للّه رب العالمین.

---

(۱)- فی سیره الصاحب الزمان (ع): و یوسّع الطریق الاعظم فیصیر ستین ذراعاً و یهدم کل مسجد علی الطریق. بحار الانوار ۵۲/ ۳۳۳، تاریخ الامام ثانی عشر (ع)، باب ۲۷، حدیث ۶۱.

(۲)- ر، ک: وسایل ۱۷/ ۳۴۷، کتاب احیاء موات، باب ۲۰.

مسأله هفتم: آیا اسلام شرط است؟

اشاره

بنابراین که احیاء زمین موات سبب ملکیت رقبهٔ آن باشد- چنانکه به مشهور نسبت داده شده- آیا در این مورد مسلمان و کافر با هم برابرند؟ یا شرط می شود مسلمان باشد و کافر مالک آن نمی شود، اگر چه با اجازهٔ امام باشد؟ و در مورد دوم آیا موجب احقیّت و اولویت است یا چیزی را موجب نمی شود؟ در این مسأله سخنان فقهای ما مختلف است. [که برخی را یادآور می شویم:]

[دیدگاههای فقها در مسأله]

اشاره

۱- در احیاء موات شرایع آمده است:

«و اجازهٔ او [امام] شرط است، پس هنگامی که وی اجازه داد احیاکننده مالک آن می شود اگر مسلمان باشد، و کافر مالک آن نمی شود و اگر گفته شود در صورت اجازهٔ امام (ع) کافر نیز مالک آن می شود، سخن نیکویی است.» «۱»

۲- در خلاف، کتاب احیاء موات (مسأله ۴) آمده است:

«اگر امام اجازه داد که ذمّی در بلاد اسلام زمینی را احیا کند، در آن صورت با اجازه امام مالک آن می شود، ابو حنیفه نیز همین را گفته. و شافعی گوید: برای امام جایز نیست که چنین اجازه ای را به وی بدهد، و اگر به وی اجازه داد و او احیا کرد مالک آن نمی شود. دلیل ما فرمایش پیامبر (ص) است که فرمود: «هر که زمین مرده ای را احیا کند از آنِ اوست.» و نیز این فرمایش: «هر که بر روی زمین دیوار بکشد از آنِ اوست» که این فرمایشات عام است و همه را در بر می گیرد.» «۲»

۳- در مبسوط آمده است:

---

(۱)- شرایع ۳/ ۲۷۱ (/ چاپ دیگر/ ۷۹۱، جزء ۴).

(۲)- خلاف ۲/ ۲۲۲.

«زمینهای موات نزد ما ویژه امام است و

کسی با احیا مالک آن نمی شود مگر آنکه امام به وی اجازه دهد. اما ذمّی در صورتی که در کشور اسلام زمینی را احیا کند مالک آن نمی شود، و نیز کسی که در صدد پناهنده شدن است مالک نمی شود مگر اینکه امام به وی اجازه دهد.» «۱»

۴- ولی در تذکره آمده است:

«مسأله: اگر امام به شخصی در احیاء زمین موات اجازه داد، احیاکننده مالک آن می شود اگر مسلمان باشد، و کافر نه با احیا و نه با اجازه امام در احیاء مالک آن نمی شود، پس اگر امام به وی اجازه داد و او آن را احیا کرد در نزد علمای ما مالک آن نمی شود، شافعی نیز همین را گفته است بر اساس آنچه عامه روایت کرده اند که آن حضرت (ع) فرمود: «زمین های موات از خدا و پیامبر اوست، آنگاه از سوی من برای شماست ای مسلمانان.» از طریق خاصه نیز روایتی است که از علی (ع) روایت شده که پیش از این گفته شد ...

مالک و ابو حنیفه و احمد گویند: فرقی بین مسلمان و ذمی در تملک با احیا نیست، بر اساس عموم گفتار آن حضرت (ع): «هرکه زمین مرده ای را احیا کند از آنِ اوست» و چون احیا سببی از اسباب تملک است، پس مسلمان و ذمّی در آن مشترکند. مانند دیگر جهات و اسباب تملک مانند گردآوری هیزم، گیاه، و نیز صید در دار الاسلام.» «۲»

ظاهر سخن ایشان این است که علمای شیعه بر اشتراط اسلام اجماع دارند. اما ما پیش از این گفتیم که ذیل روایتی را که علامه از عامه نقل کرده در کتب حدیث نیافتیم.

و ظاهر خلاف و مبسوط

و تـذکره این است که موضوع بحث موات در دار الاسـلام است، امـا در دار الکفر کفـار مالک زمین با احیا می شونـد و الّا به وسیله

---

(۱)- مبسوط ۳/ ۲۷۰.

(۲)- تذکره ۲/ ۴۰۰.

غنیمـت زمینهـای آنـان به مسـلمانان منتقـل نمی شـد بلکه بر ملـک امـام بـاقی می مانـد. و مـا پس از این به بحث در این زمینه خواهیم پرداخت.

۵- در احیاء الموات قواعد پس از بیان معنی موات گوید:

«و آن تنها برای امام (ع) است و گیرنـده مالک آن نمی شود گرچه آن را احیا کرده باشد تا هنگامی که امام با ظهور وی به او اجازه دهد، پس با احیا مالک آن می شود اگر مسلمان باشد و الّا نه ... و فرقی بین دو دار [دار الاسلام و دار الکفر] نیست مگر اینکـه زمینهـای معمـور در دار الحرب به ملکیت در می آیـد همـانگونه که دیگر اموالشـان به ملکیت در می آیـد، و زمینهـای مواتشـان که مسـلمانان از آن حفاظت نکرده انـد، باز با احیاء چه توسط مسـلمانان و چه توسط کفار به ملکیت در می آیـد، بر خلاف زمینهای موات دار الاسلام که کفار با احیا مالک آن نمی شود.» «۱»

۶- در جامع المقاصد آمده است:

«و نیز شـرط است احیاءکننـده مسـلمان باشـد، پس اگر کـافر آن را احیا کرد وی در نظر علمای ما مالک آن نمی شود اگر چه احیـا با اجازۀ امام باشـد ... ولی حق این است که اگر امام برای احیا در جهت مالک شـدن اجازه دهـد قطعاً تملک حاصل می شود، ولی بحث این است که آیا امام این اجازه را می دهد یا نه، یعنی آیا کافر صلاحیت و اهلیت این

کـار را دارد یـا نه؟ آنچه از روایـات و کلمات اصـحاب اسـتفاده می شود این است که کفار مالک نمی شونـد، و مرادشان این نیست که امام به وی اجازه تملک داده و با این حال او مالک نمی شود.» «۲»

۷- در دروس در شرایط تملک با احیا آمده است:

«دوم اینکه: احیاکننده مسلمان باشد، پس اگر اهل کتابی که در ذمه اسلام است

---

(۱)- قواعد الاحکام ۱/ ۲۱۹.

(۲)- جامع المقاصد ۱/ ۴۰۸، ذیل قول مصنف: لا یملکه الاخذ.

بـا اجـازهٔ امام آن را احیا کرد در تملک وی نظر است. چون برخی اینگونه می اندیشـند که این اختصاص به مسـلمانان دارد. و وجه نظر در حقیقت در صـحت اجازهٔ امام است برای وی در احیا برای تملک، زیرا اگر امام به وی اجازه داده باشـد الزاماً باید بگوییم وی مالک آن می شود و شیخ نجم الدین (ره) نیز همین نظر را پذیرفته است.» «۱»

۸- در احیاء موات روضه آمده است:

«آنگاه اگر مسـلمان باشد با اجازه وی [امام] مالک آن می شود، و در ملکیت کافر در صورت اجازه دو نظر است. و اجازه اگر حاصل شود اشـکالی در آن نیست که مالک می شود، اشـکال در جواز اذن امام است از این رو که کافر آیا اهلیت آن را دارد یا نه، و پی گیری این مسأله فایده چندانی را در بر ندارد.» «۲»

۹- در مسالک آمده است:

«کسی که به وی اجازه احیا داده شد مالک می شود، ولی آیا این اجازه ویژه مسلمان است یا اینکه می تواند به مسلمان و کافر اجازه دهد؟ دو نظر است: از این جهت که حق از آنِ اوست، پس به

هر که خواهد اجازه می دهد، همانگونه که می تواند آن را ببخشد یا به هر که خواهد بفروشد چه مسلمان باشد و چه کافر. و دیگر اینکه ظاهر روایات گذشته این بود که کافر اهلیت تملک این اراضی با احیا را ندارد.

خلاصه کلام اینکه: اگر امام به عنوان تملک به وی اجازه دهد، در نزد ما ملکیت وی بی اشکال است، چون امام معصوم است و الّا صحیح نیست، پس اختلاف در این مورد نزد ما کم فایده است، به خلاف اهل سنت که نزاع نزد آنان همچنان باقی است اگر چه وی اجازه دهد، چون آنان وی را جایز الخطا می دانند.» «۳»

---

(۱)- دروس/ ۲۹۲.

(۲)- لمعه دمشقیّه ۷/ ۱۳۵ (/ چاپ قدیم ۲/ ۲۵۰).

(۳)- مسالک ۲/ ۲۸۷.

از سخنان محقق ثانی و شهیدین آشکار می شود که آنان از امام در این مقام خصوص امام معصوم را اراده کرده اند، پس بیان اشتراط اسلام در کسی که امام معصوم به وی اجازه داده است، در حقیقت بیان تکلیف و وظیفه برای معصوم است، و این کم فایده است بلکه خلاف ادب نیز هست چون که آن بزرگواران به وظایف خود داناترند، و لذا بحث را به یک نزاع صغر وی بازگردانده اند که آیا امام یک چنین اجازه ای را به کافر داده است یا نه؟

ولی ایرادی که به بیان اینها وارد است این است که أولًا: بیان سیره و وظیفه امام معصوم برای تأسی به او در مقام عمل از موضوعاتی است که فواید زیاد بر آن مترتب است.

ثانیاً: ما بارها گفتیم که زمین از اموال عمومی است که خداوند متعال آن را برای همهٔ مردم قرار

داده و آنچه در زمین است را برای همه آفریده است، همانگونه که قرآن کریم بدان تصریح دارد، و مردم در معاش و معاد خود بدان نیازمندند، و مانند این چیزها ملک شخصی افراد قرار داده نشده است، نهایت امر اینکه در اختیار سیاست گذار امت و حاکم به حق آنان در هر عصر و زمان قرار داده شده تا زمینه ستم و دشمنی و نزاع پیش نیاید، پس مراد به امام در این سنخ از مسائل سیاسی، اقتصادی مفهوم اعم آن است که شامل حاکم صالح در زمان غیبت نیز می شود، و نظر وی در اینگونه امور متّبع است، از اینرو بحث در اینگونه مسائل پرفایده است.

و ظاهراً حصول تملک با اجازه امام برای هر کسی صلاح اسلام و مسلمانان بداند بی اشکال است، مسلمان باشد یا کافر. اگر چه فرض اینکه تملک کفار نسبت به رقبه زمینهای کشورهای اسلامی صلاح و مصلحت باشد از نادرترین فروض است، زیرا سلطه بر اراضی، مقدمه سلطه بر جمع شئون جامعه است «لَنْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» «خداوند برای کافران بر مؤمنان راهی را قرار نداده است» ولی محل بحث در اینجا صورت اجازۀ در تملک نیست، بلکه آنچه در اینجا بحث می شود این است که احیایی که به مقتضای ظهور روایات احیاء و فتاوای مشهور متأخرین فقها سبب ملکیت شمرده می شود آیا با همان اجازۀ امام کافی است یا اینکه اسلام احیا

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۱۴

کننده نیز شرط است، و این همانگونه که روشن است غیر از عنوان اجازه تملک است.

و ممکن است برای امام شرعاً جایز باشد که به کافر اجازۀ

احیا بدهد و عملًا نیز اجازه بدهد ولی برای وی ملکیت به طور مطلق یا در زمینهای بلاد اسلامی حاصل نشود.

۱۰- در مغنی ابن قدامه حنبلی آمده است:

«بین مسلمان و ذمّی در احیا فرقی نیست، احمد بدین مضمون تصریح کرده است، مالك و ابو حنیفه نیز همین را گفته اند. مالك [ظاهراً شافعی] گوید:

در سرزمینهای اسلامی ذمی با احیاء مالك نمی شود، قاضی گوید: این مذهب جماعتی از اصحاب ماست، بر اساس فرمایش پیامبر (ص) «زمینهای موات از آن خدا و پیامبر وی آنگاه از سوی من برای شماست» که زمینهای موات را صیغه جمع (موتان) آورد. و آنها را برای مسلمانان قرار داده، و زمینهای موات هر کشوری از حقوق آن کشور است و چون کشور اسلامی است پس موات آن نیز برای مسلمانان است، مانند مرافق زمینهای ملکی. و دلیل ما عموم فرمایش پیامبر (ص) است که «هر که زمین مرده ای را آباد کند از آنِ اوست» و چون احیا سببی از اسباب تملیك است و مسلمان و ذمّی مانند دیگر اسباب در آن مشترکند. و حدیثی را که بدان استناد کردند برای ما شناخته شده نیست، برای ما این حدیث شناخته شده است که فرمود: «گسترۀ زمین برای خدا و پیامبر اوست، آنگاه پس از آن برای شماست. و هر که زمین مرده ای را احیاء کند رقبۀ آن برای اوست.» «۱»

اینها برخی از کلمات بزرگان در این مسأله بود، و خلاصه آن این است که این مسأله در بین فقهای فریقین (شیعه و سنی) اختلافی است.

[دلایل اشتراط اسلام

] برای اشتراط اسلام به دلایل ذیل استناد شده است.

---

(۱)- مغنی ۶/ ۱۵۰.

دلیل اول: اجماع، که از عبارت تذکره و جامع المقاصد استفاده می شد.

«امّا اشکالی که بدان وارد است این است که اولًا: چنین اجماعی وجود ندارد، زیرا بسیاری از بزرگان خلاف آن را ابراز داشته اند، همانگونه که در برخی کلمات آمده بود.

کتاب جواهر در این ارتباط می نویسد:

«و اما اجماع مزبور ما بدان دست نیافتیم، بلکه شاید خلاف آن دیده شود، زیرا آنچه از صریح مبسوط و خلاف و سرایر و جامع الشرایع و ظاهر مهذب و لمعه و نافع نقل شده عدم اعتبار اسلام است.» «۱»

و ثانیاً: بر فرض وجود اجماع در مسأله، چنین اجماعی حجت نمی باشد، زیرا احتمال دارد که ملاک و مستند اجماع کنندگان بعضی روایاتی باشد که بزودی از آنها بحث خواهیم نمود. و از طرفی این مسأله از آن مسائل اصولی نیست که قدماء ما از ائمه (ع) تلقی کرده باشند و سینه به سینه به ما رسیده باشد؛ بلکه از مسائل تفریعی و استنباطی است و در اینگونه مسائل نه اجماع فقهاء و نه شهرت آنان اعتباری ندارد.

دلیل دوم: صحیحه کابلی است که قبلًا ذکر شد، و در آن، دو جمله آمده که قابل استدلال است: یکی این که:

«هرکس از مسلمانان زمینی را احیاء کند ...» و دیگر: این که: «اگر یکی از مسلمانان آن زمین را به دست آورد ...» که ظاهراً قید مسلمان بودن در موضوع حکم دخالت دارد و برای احتراز است و الّا ذکر آن لغو به حساب می آید.

و ما در جای خود این مسأله را مورد گفتگو قرار داده ایم که مفاهیم از قبیل ظهور فعل اند نه ظهور لفظ به عنوان لفظی که برای موضوع قرار

داده شـده است؛ چون هنگامی که کاری از فاعل مختار عاقل صادر می شود، نزد عقلا بدین مفهوم است که با اختیار وی برای نتیجه عادی که از آن فعل انتظار می رود صادر شده است. و از جملهٔ

---

(۱)- وسایل ۱۷/ ۳۲۹، کتاب احیاء موات، باب ۳، حدیث ۲.

افعال انسان تلفظ به الفاظی است که برای هدفی وضع شده است، و قیود از آن مورد است. پس تلفظ به قید چه وصف باشد یا شرط یا غیر آن، به عنوان اینکه فعل اختیاری گوینـده است چون برای هـدفی طبیعی که از قیـد انتظار می رود از گوینده صادر شده است، مفهوم آن این است که در موضوع حکم دخالت دارد، و مقیّد بدون آن تمام موضوع برای حکم نیست.

بلـه ممکن است که به جـای این قیـد، قیـد دیگری می نشـست، همـانگونه که واضـح است. در هر صـورت هنگـامی که ظـاهر صحیحه تقید به اسلام است، دیگر روایات مطلقه باب قهراً بر آن حمل می شود.

دلیل سوّم: صـحیحهٔ عمر بن یزیـد که پیش از این گذشت، که در آن آمده بود: «کسـی از مؤمنان که زمینی را احیا کند از آنِ اوست» و چگونگی اسـتدلال به این روایت نیز از مطـالب گذشـته آشـکار می شود. و «مؤمن» اگر مفهوم عام از آن اراده شـده باشد که مانند مفهوم «مسلم» است و الّا قید دیگری اخص از مسلمان است.

دلیل چهارم: صحیحهٔ دیگری که داستان مسمع و حمل مال نزد امام صادق (ع) را بازگو می کرد و در آن روایت آمده بود:

«و هر چه از زمین در دست شیعیان ماست آنها در آن درگشایشند تا قائم

ما قیام کند تا اجارهٔ آنچه را در دست آنان است جمع آوری کند و زمین را در دست آنان واگذارد. و امّا آنچه در دست غیر شیعیان است، کسب آنان از زمین بر آنان حرام است تا زمانی که قائم ما قیام کند و زمین را از آنان بازستاند و با حقارت آنان را بیرون راند» «۱»

بنابراین که مراد از زمین در روایت عام باشد، اما اگر الف و لام را برای عهد بگیریم و بگوییم مراد زمینهایی بوده که بدون جنگ به دست آمده مانند زمینهای بحرین در این صورت مجالی برای استدلال بدان در این مورد نیست.

---

(۱)- کافی ۱/ ۴۰۸، کتاب الحجّه، باب انّ الارض کلها للامام، حدیث ۲. و نیز وسایل ۶/ ۳۸۲، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۱۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۱۷

دلیل پنجم: روایتی است که از پیامبر (ص) روایت شده بود که: «گسترهٔ زمین از آنِ خدا و پیامبر اوست آنگاه از سوی من برای شماست» و نیز آنچه در تذکره آمده بود:

«آنگاه آن برای شماست ای مسلمانان» ولی اشکالی که بدان وارد است این است که آنچه در تذکره آمده است ما آن را در کتابهای حدیث نیافتیم. و شاید مخاطب «لکم» برای شما [در روایت عامّه] همه مردمند نه خصوص مسلمانان. ما از ابن قدامه نیز نقل کردیم که گفت: از چنین روایتی اطلاعی در دست نیست. و امثال ابن قدامه به روایات خودشان آگاه ترند جمع بین روایات مطلقه دالّ بر احیاء و این روایات مقیده بدین صورت است که مطلق حمل بر مقیّد شود و نیز عمومات با آن تخصیص بخورد، پس اجازه از

پیامبر اکرم (ص) یا امیر المؤمنین (ع) تنها برای مسلمانان یا مؤمنان، یا شیعه صادر شده است.

علاوه بر اینکه شک در تحقق اجازه برای دیگران نیز کافی است که بگوییم آنان با توجه به اینکه زمین از آنِ پیامبر و امام است، مجاز به چنین تصرفی نمی باشند.

و بر فرض تحقق اجازه در مورد خاصی برای کافر باز ممکن است گفته شود احیاء وی برای او ملکیت نمی آورد، پس تملک متوقف بر اجازه و اسلام است با هم، همانگونه که اجماع علمای ماست- که از تذکره و جامع المقاصد به دست می آمد- که ظاهر اجماع این است که غیر مسلمان مالک زمین نمی شود، هرچند امام به وی اجازه داده باشد پس مقتضای اجازه برای او فقط جواز تصرف و احقیت است. و این نکته ای است در خور توجه.

[دلایل عدم اشتراط اسلام

] بر تعمیم موضوع و عدم اشتراط اسلام نیز به دلایلی استدلال شده است:

مسأله هشتم: حکم زمینهای آباد هنگامی که موات شود

[حکم صورتی که اعراض احراز شود]

اگر زمینهای آباد به ویرانی گراید و موات شود، اگر اهل آن از آن به طور کلی اعراض کرده باشند و این معنا احراز شود، زمینها به ملکیت امام بازمی گردد، و حکم آن حکم

---

(۱)- ظاهر این جملات استاد مدّ ظله دلالت بر این دارد که اختیارات ولیّ فقیه همانند اختیارات امام معصوم است، و لکن بر اساس مبنای ایشان در اصل ولایت فقیه که با انتخاب و بیعت مردم منعقد خواهد شد، محدوده و شرایط و زمان آن نیز در اختیار مردم می باشد، بر خلاف اختیارات امام معصوم. معظم له در نوشته های اخیر خود مانند: دو جزوه: ولایت فقیه و قانون اساسی، و حکومت مردمی و قانون اساسی صریحاً اختیارات ولیّ فقیه را محدود دانسته اند؛ و این نظریه عیناً با مبنای اصلی ایشان مطابق است که اصل ولایت و حاکمیت فقیه جامع الشرائط با بیعت و انتخاب مردم منعقد می شود. بلی کسانی که ولایت فقیه را با نصب از ناحیه ائمه علیهم السلام می دانند راهی جز التزام به ولایت مطلقه ندارند، زیرا ادلّه نصب از هر جهت مطلق است. (مقرر)

دیگر زمینهای موات است و عموم ادلۀ آن شامل آن نیز می گردد. زیرا مردم مسلط بر مالها و جانهای خود هستند، و همانگونه که انسان می تواند با کار و تلاش خود چیزی را به ملکیت خود در آورد به همان شکل می تواند چیزی را از ملکیت خود

خارج سازد، و اینکه اعراض چیزی را از ملکیت خارج سازد امری است که عرف با آن

مساعد است، و حاکم در باب املاك و حقوق همان عرف است. و اگر اهل آن نابود شوند و همه به هلاکت رسند، باز زمینها یشان برای امام است؛ و ما در گذشته این مورد را از انفال برشمردیم و روایاتی نیز بر آن دلالت داشت، یا به عنوان موات شدن یـا به عنـوان میراث بـدون وارث؛ اگر چه فرق بین این دو از جهت مصـرف محتمـل است، زیرا احتمـال دارد که دوّمی [میراث بـدون وارث] به طور مطلق متعیّن در فقرا یـا فقرای محـل باشـد. ولی ظـاهر روایات و فتاوایی که در زمینهایی که اهل آن نابود شـده انـد این است که این خود موضوع مسـتقلی است در کنـار میراث بـدون وارث. در این رابطه به مباحث ما در گذشـته در قسمت دوّم از انفال مراجعه شود.

[صورتی که اعراض ثابت نشود دو قسم است]

اشاره

امـا اگر اعراض ثـابت نشود، و مردمِ آن نـابود نشـده باشـند، در آن صورت یـا صـاحب آن معلوم و معین است یـا نه؟ پس این صورت بر دو قسم است:

قسمت اول: آنجا که صاحب آن معلوم و معین است.

اشاره

بحث در این است که آیا با موات شدن از ملکیت مالك آن خارج شده است و به طور مطلق به اصل آن بازمی گردد یا اینکه به طور مطلق خارج نشده، یا تفصیل قائل شویم یعنی اگر ملکیت آن به احیا باشد با موات شدن خارج می شود؛ یا ملکیت آن از راه دیگری غیر احیا [مثل ارث و خریدن و نظائر آن] باشد که با موات شدن خارج نمی شود؟

در مسـأله وجوه بلکه اقوالی است، و بسـا این نظریه ها به شـش نظر برسـد، گرچه برخی از آنها همانگونه که خواهیم گفت در طول برخی دیگر قرار می گیرد.

نظریه اوّل: اینکه زمین در ملکیت صاحب اول خود به صورت مطلق باقی می ماند،

در جواهر آمده است:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۲۷

«آنچه از مبسوط و مهـذب و سـرایر و جـامع و تحریر و دروس و جـامع المقاصـد نقـل شـده است این است که بر ملـك وی یا وارث وی باقی می ماند، بلکه گفته شده پیش از سخن فاضل در تذکره مخالفی برای وی شناخته نشده است.» «۱»

این سخن نظر صاحب جواهر نیز هست، بلکه شاید مشهور بین متأخرین از اصحاب ما باشد، ولی در اشتهار آن بین متقدمین اشکال است، بلکه چنانکه آینده روشن خواهد شد چنین چیزی نبوده است.

نظریه دوم: بصورت مطلق از ملک وی خارج شده است،

پس هر کسی می تواند مانند دیگر موات آن را احیا کند، و اولی هیچ حقی بدان ندارد. البته من کسی را که به این نظر تصریح کرده باشد تاکنون ندیده ام، اگر چه از برخی عبارات استفاده می شود.

نظریه سوم: بین ملکیت با احیا، و ملکیت با خریدن یا بخشش یا وراثت و مانند آن، تفصیل قائل شویم

و بگوییم: در مورد اول با از بین رفتن آثار حیات ملکیت وی زایل می شود، ولی در موارد بعد همچنان بر ملکیت وی باقی است. گفته اند از همین مورد است زمینهای خراج هنگامی که موات شوند، چون صاحب آن که عنوان مسلمین است را می شناسیم، و از راه غیر احیا برای آنان حاصل شده است، صاحب جواهر در این ارتباط می نویسد:

«گفته شده بسا مشعر به همین نظریه (نظریه سوّم) است عبارت وسیله؛ و همین نظر را مسالك و روضه بعد از آنکه از جماعتی از جمله علامه در برخی فتاوایش آورده است. نقل کرده، در تذکره نیز سخنی متمایل با این نظریه گفته شده؛ در کفایه نیز آمده است: «این سخن به قواعد نزدیک تر است» در مفاتیح گفته: «این مناسب ترین شیوه برای جمع بین روایات است» و در جامع المقاصد گفته: «این نظریه بین اصحاب مشهور است».» «۲»

---

(۱)- جواهر ۳۸/ ۲۱.

(۲)- جواهر ۳۸/ ۲۱.

نظریه چهارم: به مجرد موات شدن از ملک وی خارج نمی شود، و در صورتی که دیگری آن را احیا کند و بر آن تسلط یابد از ملک وی خارج می شود.

و برخی فقها این نظریّه را به صورت احتمال ذکر کرده اند. و این نظر موجّه می نماید زیرا با این نظریه می توان بین استصحاب ملکیت اول و ادلّه ای که دلالت بر مالکیت احیاکننده دوّم دارد- مانند صحیحه کابلی و غیر آن- جمع نماییم. پس ملکیت اولی تا زمان احیاء دوّمی باقی است.

نظریه پنجم: بر ملکیت اولی باقی است، ولی دیگری نیز می تواند آن را احیا کند

و اجارهٔ آن را به اولی یـا ورثـهٔ او بپردازد، و دوّمی به احیا احق از دیگران است، این نظر را مسالک «۱» به مبسوط و محقق در کتاب جهاد و نیز به اکثریت نسبت داده است.

نظریه ششم: از مالک نخستین یا حاکم در صورت امکان، اجازه بگیرد، و الّا شخصاً آن را احیا کند،

دروس قائل به این نظریه شده است.

ولی عمده شناخت نظریه صحیح در میان سه نظریه اوّل است.

گـاهی بـه ذهن می رسـد که این مسأله به نظریّه ملکیت رقبـهٔ زمین مبتنی است؛ اگر گفـتیم زمین به ملکیت در می آیـد اصـل اقتضا می کند که بر ملک مالك نخستین باقی باشد، چون طبع ملکیت بقاء و استمرار است مگر آنکه با یکی از نواقل عرفی یا شرعی به دیگری منتقل شود.

و اگر ما قائل به عدم ملکیت رقبه شدیم قاعده اقتضا می کند که به طور کلی به امام بازگردد، چون علت اختصاص، که احیا و آثار آن باشد، از بین رفته است؛ و اینکه علت حدوث علت بقاء باشد یعنی احیاء که سبب حدوث ملکیت می باشد سـبب بقاء آن نیز باشد، نیاز به دلیل قطعی دارد. بلکه ظاهراً در مورد احیاء آنچه موضوع حق است برای

---

(۱)- مسالك ۲/ ۲۸۸.

احیاءکننده همان آثار حیات است که از بین رفته است.

در هر صورت ما در اینجا برخی از عبارات فقها را یادآور می شویم آنگاه بدانچه به نظر ما درست تر است اشاره می کنیم.

[سخنان فقها در مسأله

] ۱- در مبسوط گوید:

«و اما آن زمینی که ملك مسلمانی بوده، مانند روستاهای مسلمانان که خراب شده و معطّل فرو مانده؛ در حال آن نگریسته می شود، اگر صاحب آن معین باشد، او بدان سزاوارتر است و آنجا در حکم سـرزمین آباد است، و اگر معین نباشد به واسطه احیا

به ملکیت در می آید، بخاطر عموم روایت، و نزد قومی به ملکیت در نمی آید.» «۱»

۲- باز در همان کتاب است دربارهٔ سرزمینهای ویران شده از بلاد شرک:

«و امّا آن زمینی که ملک

کسی بوده، نگریسته می شود، اگر صاحب آن معین است، آن زمین از آنِ اوست، و با احیا به ملکیّت در نمی آید بدون هیچ اختلافی، و اگر صاحب آن معین نیست در نزد ما آن برای امام است، و در میان فقهاء کسی است که می گوید: با احیا به ملکیت در می آید، و کسی است که می گوید: با احیا به ملکیت در نمی آید.» «۲»

ایشان- قدس سرّه- حکم کرده اند به اینکه زمین ویران شده برای مالك نخستین آن است در صورتی که معین باشد، مسلمان باشد یا کافر. و ظاهر آن عموم است حتی نسبت به جائی که با احیاء مالک شده باشد.

۳- در احیاء موات مهذّب آمده است:

«زمین ویران بر دو گونه است: ویرانی که پیش از آن ملك مسلمان نبوده است ...

و ویرانی که ملك مسلمان بوده است و آن مانند روستاهای مسلمان نشینی

---

(۱)- مبسوط ۳/ ۲۶۹.

(۲)- مبسوط ۳/ ۲۶۹.

است که ویران و خراب شده. پس اگر برای آن صاحب معین باشد یا صاحب آن وارث مشخص داشته باشد، صاحب و وارث وی بدان سزاوارتر از هر کس است. و اگر صاحب و وارث معین نداشته باشد، نظر صحیح آن است که با احیا به ملکیت در می آید البته باید احیاء به دستور امام (ع) باشد.» «۱»

۴- و درباره سرزمینهای ویران شده از بلاد شرك می نویسد:

«و امّا آنچه پیش از آن ملك شخصی بوده و صاحب شناخته شده ای داشته آن برای اوست و با احیا به ملکیت در نمی آید، ولی اگر برای آن صاحب معین نباشد برای امام است.» «۲»

۵- در احیاء موات لمعه آمده است:

«اگر پیش از آن

ملك مسلمانی بوده آن برای او و برای وارثِ پس از اوست، و با موات شدن به دیگری منتقل نمی شود.» «۳»

۶- در احیاء موات شرایع آمده است:

«و هر زمینی که پیش از آن ملك مسلمانی بوده، برای او یا برای وارث پس از اوست، و اگر مالك شناخته شدهٔ معین ندارد، برای امام (ع) است و احیای آن مگر با اجازهٔ وی جایز نیست. پس اگر کسی پیشی گرفت و آن را بدون اجازهٔ وی آباد کرد مالك آن نمی شود. و اگر امام (ع) غایب باشد، احیاکننده بدان سزاوارترین است تا هنگامی که به آبادانی آن همت می گمارد. پس اگر آن را رها کرد و آثار احیا در آن از بین رفت و دیگری آن را احیا کرد مالك آن می شود؛ و به هنگام ظهور، امام (ع) می تواند دستش را از آن کوتاه گرداند.» «۴»

اطلاق صدر عبارت ایشان شامل زمینی که موات شده نیز می گردد، چه مالك اول با

---

(۱)- مهذب ۲/ ۲۸.

(۲)- مهذب ۲/ ۲۸.

(۳)- لمعه دمشقیّه ۷/ ۱۳۸ (/ چاپ قدیم ۲/ ۲۵۱).

(۴)- شرایع ۳/ ۲۷۲ (/ چاپ دیگر/ ۷۹۲، جزء ۴).

احیاء مالك شده یا به گونه ای دیگر، ولی مقتضای ذیل عبارت ایشان این است که اگر کسی با احیاء مالك شده آنگاه آن زمین تبدیل به موات شده حق وی از آن زایل شده است. مگر اینکه مراد از ترك آن، اعراض از آن بطور کلی باشد؛ یا اینکه عبارت صدر کلام بر زمان ظهور و تحقق اجازه در خصوص تملّك حمل شود، که در این صورت اگر ملکیّتی حاصل شد حتی پس از موات شدن

هم باقی است، و ذیل عبارت به صورتی حمل شود که در تملک اجازه ای نداشته باشد، بخاطر غیبت امام و یا عدم دسترسی به وی برای اجازه گرفتن که در این صورت ملکی برای احیاکننده حاصل نشده است، بلکه به مقتضای روایات احیا برای وی تنها حق اولویت است. و به عبارت دیگر برای وی تنها ملکیت آثار است، و لذا امام می تواند در زمان ظهور دست وی را از آن کوتاه گرداند، پس نتیجه این می شود که در زمان غیبت به طور کلی احیاء موجب ملکیت رقبهٔ زمین نیست و با موات شدن حق احیاکننده از بین می رود. پس ملکیت متوقف بر اجازه خاصی از امام است و در این مورد روایات احیا کافی نیست.

۷- مانند عبارت شرایع است عبارت علامه در جایی از تذکره که می فرماید:

«هر زمینی که پیش از آن ملک مسلمانی بوده برای او یا ورثه او پس از اوست، و اگر مالک شناخته شده ای نداشته باشد برای امام است، و احیای آن مگر با اجازهٔ وی جایز نیست؛ و اگر انسانی بدون اجازهٔ وی آن را احیا کرد در زمان غیبت مالک آن نمی شود، ولی احیاکننده تا هنگامی که به آبادانی آن همت می گمارد سزاوارتر از دیگران بدان است، و اگر آن را رها کرد و آثار احیای آن از بین رفت و دیگری آن را احیا کرد، وی بدان سزاوارتر است، و در صورت ظهور امام (ع) آن حضرت می تواند دست وی را از آن کوتاه گرداند.» «۱»

مورد استشهاد در اینجا ابتدای عبارت است.

خلاصه کلام این که ظاهر عبارات ذکر

---

(۱)- تذکره ۲/ ۴۰۳.

شده این است که ملکیت پس از موات شدن زمین نیز باقی است در صورتی که ملک از مالک شناخته شده ای باشد، هر چند مالکیت وی با احیا ایجاد شده باشد. ولی ظاهر سخن تذکره، مسالک، روضه، جامع المقاصد و کفایه این است که بین ملکیت با احیا و غیر آن تفصیل قائل شده بودند.

۸- اینک ما عبارت تذکره را یادآور می شویم، چون آن نخستین عبارتی است که در آن تفصیل مشاهده می شود، ایشان در این ارتباط می گویند:

«اگر زمینی که در کشور اسلامی قرار گرفته و اکنون آباد نیست ولی پیش از آن آباد بوده و در ملکیت مسلمانی بوده است، در این صورت یا مالک آن معین بوده یا غیر معیّن، اگر معین باشد یا با خریدن و بخشش و مانند آن در اختیار وی قرار گرفته، یا با احیا کردن، اگر با خریدن و مانند آن مالک بوده، در این مورد با احیا دیگری به ملکیت او در نمی آید. ابن عبد البرّ گوید: همهٔ علما اجماع دارند بر اینکه چیزی که ملکیت آن برای مالکی شناخته شده است و ملکیت وی منقطع نشده، احیاء آن برای کسی غیر ارباب آن جایز نیست. امّا اگر با احیا مالک آن شده، آنگاه آن را رها کرده تا ویران شده و موات گردیده، در این صورت نزد برخی علمای ما و نیز نزد شافعی و احمد، مانند همان قسم ذکر شده است که کسی نمی تواند آن را احیا کند و با احیاء و آبادی به ملکیت کسی در نمی آید، بلکه برای مالک یا ورثهٔ اوست، بر اساس فرمایش امام (ع) «هر که زمین مرده ای را که حق

مسلمانی نیست احیا کند وی سزاوارتر از دیگران بدان است.» و چون آن زمینی است که مالك آن شناخته شده است، پس همانند زمینی که خریداری شده یا به کسی بخشیده شده است و کسی با احیا مالك آن نمی شود، و بر اساس فرمایش امام (ع) «برای نهال کاری ستمکارانه حقی نیست» و پیش از این گفتیم که نهال ستمکارانه این است که کسی در زمین مرده ای که مال دیگری است درختی بکارد، و چون سلیمان بن خالد، از امام صادق (ع) از مردی پرسید

که زمین ویرانه ای را پاك سازی کرده، نهرهایش را روان ساخته، آبادش کرده و در آن کشاورزی کرده، چه چیزی برای اوست؟ فرمود: صدقه (زکات). گفت: اگر صاحبش را می شناسد؟ فرمود: حق او را بپردازد. مالك گوید: احیاء چنین زمینی صحیح است، و احیاکننده دوّمی از احیاکننده اوّلی بدان سزاوارتر است، زیرا این زمین است که اصل آن مباح است، پس اگر آن را رها سازد تا به همان صورتی که بوده بازگردد مباح می گردد، همانگونه که آبی را از دجله بگیرد آنگاه آن را بدان بازگرداند، و چون علت تملك این اراضی احیا و آبادانی است، و چون این دو از بین بروند علت از بین رفته، پس معلول که ملکیت است نیز از بین می رود، پس هنگامی که دومی آن را احیا کند باز سبب ملکیت ایجاد می شود و ملکیت برای وی ثابت می گردد، همانگونه که اگر کسی چیزی را پیدا کند و از دست او بیفتد و گم شود، آنگاه دیگری آن را پیدا کند، دومی بدان سزاوارتر است.

و نزد من

اشکالی به این نظریه نیست، فرمایش امام باقر (ع) که از کتاب علی (ع) نقل می کند، و نیز فرمایش امام صادق (ع) «هر مردی که زمین ویران بایری را آباد کند ... بر همین مضمون دلالت دارد.» «۱»

دو روایتی که ایشان در آخر سخنشان بدان اشاره کرده اند، صحیحه کابلی و صحیحه معاویه بن وهب است که بدان خواهیم پرداخت.

۹- در این مورد مسالک نیز به طرح مسأله پرداخته و به تفصیل موضوع را مورد پژوهش قرار داده و نظریّه تفصیل بین ملکیت با احیا و غیر آن را تقویت کرده است.

ایشان در این مورد می نویسند:

و اگر زمین به خرابی گرایید، پس اگر انتقال آن به وی بدون اختیار وی صورت گرفته، مانند زمینهای مفتوح عنوه که ملک همه مسلمانان است، یا خریداری

---

(۱)- تذکره ۲/ ۴۰۱.

کرده یا به وی بخشیده شده و مانند این امور پیوسته ملکیت بر آنها باقی است، چنانکه در تذکره از جمیع اهل علم نقل کرده است. اما اگر با احیا مالک آن شده آنگاه آن را رها کرده تا موات شده است، نزد مصنف و پیش از ایشان شیخ و جماعتی حکم آن اینگونه است ... و جماعتی از اصحاب ما از جمله علّامه در برخی از فتاوای وی و نیز در تذکره بر این نظرند که فرد دیگری می تواند آن را احیا کند و دوّمی نسبت به اوّلی سزاوارتر است ... و این نظری است قوی بخاطر دلالت روایات بر آن.» «۱»

۱۰- در احیاء الموات روضه آمده است:

«و جایگاه اختلاف آنجاست که مالک سابق با احیا آن را مالک شده است، زیرا

اگر با خریـدن وماننـد آن مالک آن شـده بود اجماعاً- طبق آنچه علامه در تذکره از جمیع اهل علم آورده- ملکیت وی زایل ناشدنی است.» «۲»

۱۱- و در احیاء الموات مغنی ذیل قول خرقی که می گوید: «کسـی که زمینی را که مالکی نداشـته احیا کند از آنِ اوست» می نویسد:

«خلاصه کلام اینکه موات بر دو قسم است، یکی مواتی که پیش از آن ملک کسی نبوده و آثار آبادانی در آن دیده نمی شود ... دوّم زمینی که پیش از آن ملک کسی بوده و آن بر سه دسته است یکی آنکه مالک آن شناخته شده است و آن بر دو گونه است یکی آن که با خریدن و یا بخشـش به ملکیت کسی در آمده، که این بدون هیچ اختلافی با احیا به ملکیت کسی در نمی آیـد. ابن عبـد البرّ گویـد: همه علما گوینـد ملکی که همواره در ملکیت کسـی بوده احیاء آن برای هیـچ کس جز صاحب آن جایز نیست. دوم: زمینی که با احیا به ملکیت در آمده آنگاه رها شده تا ویران شده و به صورت اول خود موات گردیده است، که در این صورت حکم

---

(۱)- مسالک ۲/ ۲۸۸.

(۲)- لمعه دمشقیه ۷/ ۱۳۹ (/ چاپ قدیم ۲/ ۲۵۱).

قسم سابق را دارد ولی مالک گویـد: چنین زمینی به ملکیت دیگری در می آید بر اساس عموم «من احیا ارضاً میته فهی له- هر که زمین مرده ای را زنده کند از آنِ اوست» و نیز بدین دلیل که اصل این زمین مباح بوده است، پس هنگامی که به حال خود رها شود تا موات گردد به اباحهٔ

نخستین خود بازمی گردد، مانند کسی که آبی را از رودخانه بگیرد آنگاه بدان بازگرداند.

ولی به نظر ما زمینی که مالک آن شناخته شده است با احیا به ملکیت کسی در نمی آید و مانند زمینی است که خریداری شده یا کسی به وی بخشیده است. و روایت ذکر شده مقید می شود به این که «در ملکیت کسی نباشد» چون در روایت دیگری آمده است: «هر که زمینی را که ملک کسی نیست احیا کند ...» و نیز آمده است «در غیر حق مسلمان» «(۱)». تا پایان مطالبی که ایشان در این باره یادآور شده اند.

ابن قدامه مؤلف کتاب مغنی در سال «۶۳۰» و علامه در سال «۷۲۶» وفات یافته اند، و کسی که به کتاب مغنی و تذکره و منتهی مراجعه کند بسا در می یابد که علامه به کتاب مغنی دسترسی داشته و از آن استفاده می کرده است.

و شما ملاحظه می فرمایید که تفصیل بین آنجا که مالکیت زمین به خریدن و مانند آن یا با احیا باشد و نقل اجماع از ابن عبد البرّ در مورد اوّل، از مطالبی است که ابن قدامه مطرح کرده، و شاید علامه این مطلب را از ایشان گرفته باشد، و شهید در روضه و مسالک آن را از تذکره [علامه] گرفته باشند. و فقیه حافظ [قرآن کریم] ابن عبد البرّ اندلسی صاحب کتاب استیعاب از علمای سنت بوده که در سال «۴۶۳» دار فانی را وداع گفته است. و ظاهراً ابن عبد البّر اندلسی مراد عبارت مغنی باشد و «اجماع منقول» در فقه ما مورد استناد نیست چه رسد به اینکه ایشان ادعای چنین اجماعی داشته

---

(۱)- مغنی ۶/ ۱۴۷.

اسلامی، ج ۸، ص: ۱۳۶

باشند. علاوه بر این، همانگونه که سخن ایشان ملاحظه شد جایگاه اجماع ابن عبد البرّ منحصر به مورد خریدن زمین و مانند آن نیست، بلکه مالکیت با احیا را نیز در بر می گیرد.

ولی ما در کلمات قدمای اصحابمان اثری از تفصیل بین آنجا که مالکیت با احیا باشد و غیر آن نمی یابیم. بلکه ظاهر از اطلاق عبارات آنان این است که فرقی بین آن دو نیست، شیخ در مبسوط نیز فرقی بین آن دو نگذاشته است «۱» که ما دو عبارت ایشان را پیش از این یادآور شدیم.

بله، ممکن است گفته شود: شیخ در دو تهذیب خویش و نیز در نهایه و مبسوط خویش فتوا داده است که احیا مفید ملکیت رقبه زمین نیست بلکه تنها مفید اولویت است- همانگونه که در مسأله ششم گفتیم- و این قرینه بر این است که اینجا که می گوید «زمینی که پیش از این ملک کسی بوده» مراد ایشان زمینهایی باشد که خریداری شده است، و همین احتمال در کلام مهذّب نیز جاری است.

آنگاه به نظریه تفصیل، اشکالی که وارد است این است که: مالکیت اوّل بر زمین اگر فرض شود که بصورت مستقیم بر پایه احیا نبوده است ولی در نهایت همان هم به احیا منتهی می شود، زیرا آن کسی که خریده یا زمینی را به ارث برده یا مسلمانانی که سرزمینی را به غنیمت گرفته اند همه اینها و لو با وسایطی از کسانی گرفته اند که آن را احیا کرده اند. و همهٔ این اسباب ناقله فرع احیا هستند، و فرع زاید بر اصل نمی شود، و به دومی منتقل نمی گردد مگر همان چیزی که برابر

اوّلی ثابت شده است.

مگر اینکه گفته شود: مراد از خریـدن وماننـد آن، خریـدن رقبـۀ زمین از امام یا وراثت از اوست یا خریدن از کسـی که وی از امـام خریـده و یا از وی به میراث برده است. و در جواهر اشاره به همین مطلب کرده است آنجا که پس از نقل اجماع منقول از ابن عبد البرّ می نویسد:

«خلاصه کلام اینکه: آنچه از اجماع مزبور مسلّم است اینست که به جز احیا

---

(۱)- ر، ک: مبسوط ۳/ ۲۶۹.

چیزی ماننـد خریـدن از امـام (ع) باشـد؛ امـا اگر اصـل ملکیت بـا احیا باشـد، آنگاه او به دیگری فروخته یا از وی به ارث برده، ظاهراً حکم کسی را دارد که ملکی را احیا کرده است.» «۱»

یا آنگونه که در بلغه الفقیه آمده است، گفته شود:

«اباحـۀ ائمه (ع) برای شـیعیانشان هر گونه تصـرفی را در بر می گیرد، حتّی آنگونه تصـرفاتی را که متوقف بر ملکیت است، که در همـان زمـان که قصـد تصـرف دارد لحظه ای به ملکیت وی در می آیـد، یا به عنوان تصـرف فضولی باشـد که همراه با آن اجـازۀ مالـک متحقق می شود، که همزمان ملک از ملکیّت امام خارج می شود و به ملکیت کسـی که به وی انتقال یافته منتقل می شود، مثل اینکه به صورت مسـتقیم از امام (ع) خریداری کرده است. و از همینجا دانسـته می شود که انتقال به ارث را نمی توان به دیگر نواقل شـرعی مانند خریدن یا بخشـیدن و جز اینها ملحق نمود، آنگونه که شیخ ما در جواهر به تبع ریاض و جامع المقاصد انجام داده است.» «۲»

ولی به نظر می رسد که فروشنده می تواند

آنچه را از آثار احیا یا احیا برای وی شده است را به دیگری بفروشد، همانگونه که شیخ در نهایه- در عبارتی که در مسأله ششم از ایشان خواندیم- بیان کردند، همانگونه که در فروش زمینهای مفتوح عنوه، و نیز فروش حق و حقوق رعایایی که در زمینهای اربابی کار می کنند گفته شده است، و این مسأله در ارث و مانند آن نیز جاری است.

در هر صورت اگر اولین مالک با خریدن رقبۀ زمین از امام یا وراثت از او و لو با واسطه مالک شده باشد، مقتضای اصل و برخی از ادلّه آینده این است که این زمین [بعد از موات شدن] همچنان به ملکیت وی باقی است. زیرا در نزد عقلا طبع ملکیت استمرار و دوام را اقتضا دارد و جز با نواقل عرفی یا شرعی از ملک مالک خارج نمی شود، و

---

(۱)- جواهر ۳۸/ ۲۱.

(۲)- بلغه الفقیه ۱/ ۳۴۷ (/ چاپ دیگر/ ۱۲۵).

دلیلی نیست که ویران شدن یا تصرف دیگری در آن از نواقل باشد که زمین را از ملکیت وی خارج کند، و این همان قدر متقین است که از اجماع- بر فرض صحت آن- استفاده می شود.

و اما در صورتی که منشأ اختصاص یا ملکیت- اگر قائل به آن شویم- احیاء باشد، چه خود احیا کرده باشد یا توسط دیگری که احیا کرده و لو با چند واسطه به وی منتقل شده باشد، آیا پس از موات شدن به ملکیت وی باقی است یا اینکه به مجرد موات شدن یا تصرف غیر و احیاء آن، از ملکیت وی خارج می شود که در این مورد

دو نظر است، و مسأله نه تنها اجماعی نیست، بلکه شهرت قدما که کاشف از قول معصوم (ع) است را هم ندارد، بلکه مسأله ای است مورد اختلاف، پس ضروری است از قواعد و روایاتی که در این زمینه رسیده است استفاد شود.

[ادلّه بقاء ملک مخروبه بر ملکیت احیاکننده

اشاره

] برای قول اوّل به وجوهی استدلال شده است.

دلیل اوّل: استصحاب ملکیت

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه‍ ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۸، ص: ۱۳۸

تا هنگامی که زایل کننده ای آن را از بین نبرده است.

دلیل دوم: اطلاق روایات احیا؛

زیرا ظاهر آنها چه به اطلاق زمانی یا احوالی، «۱» ثبوت اختصاص یا ملکیت است هم برای آغاز و هم برای ادامه به ویژه اگر قائل به ملکیت شویم، زیرا طبع ملکیت اقتضای دوام دارد، و دلیلی بر اینکه ویران شدن از بین برنده ملکیت است وجود ندارد.

و نمی توان اطلاق آن را با شمول دلیل احیاء نسبت به احیاکننده دوّم نقض کرد، زیرا آن مقید است به این حدیث که می فرماید:

«کسی که زمین مواتی را که حق مسلمانی نیست احیا کند از آن اوست، و برای کاشت ستمگرانه حقی نیست»

---

(۱)- اطلاق زمانی شمول مطلق است نسبت به همه زمانها یعنی حدوثاً و هم بقاءً؛ و اطلاق احوالی شمول مطلق است نسبت به حالات گوناگون و شرایط مختلف موضوع.

و نیز به این روایت:

«کسی که زمین مرده ای را که پیش از آن از کسی نبوده احیا کند از آنِ اوست، و برای کاشت ستمگرانه حقی نیست» «۱»

و از هشام بن عروه نقل شده که گفته است «کشت ستمگرانه این است که فردی زمین موات دیگری را تصرف کند و در آن نهال بکارد.» «۲»

دلیل سوم: روایت سلیمان بن خالد،

گفت:

از ابا عبد الله (ع) از مردی که زمین مخروبه ای را در اختیار می گیرد، آن را استخراج می کند نهرهایش را روان می سازد، آبادش می کند و در آن کشاورزی می کند پرسیدم، که چه چیزی بر اوست، فرمود: صدقه (زکات). گفتم: اگر صاحبش را می شناسد؟ فرمود:

حق وی را به او بپردازد. «۳»

سند روایت تا سلیمان صحیح است. و سلیمان بن خالد اگر چه در وی مناقشه کرده اند که او با کسانی است که با زید خروج کرد

ولی جماعتی او را توثیق کرده انـد و گفته اند او توبه کرد و بازگشت و فرد فقیه مورد احترامی بود. و با توجه به تأییدی که ما در گذشـته از سوی ائمه معصومین علیهم السـلام نسبت به خروج زید نقل کردیم، خروج سلیمان با او از محاسن وی محسوب می شود نه از بدی های او، و در اینجا نکته ای است شایان تأمّل.

این روایت در وسایل «۴» از شیخ به سند صحیح، از حلبی، از امام صادق (ع) نیز

---

(۱)- سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲، باب احیاء موات، باب من احیا.

(۲)- تذکره ۲/ ۴۰۰، و مانند آن به نقل از هشام در سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲.

(۳)- سـلیمان بن خالـد، قـال: سـألت ابـا عبـد الله (ع) عن الرجـل یـأتی الاـرض الخربه فیسـتخرجها و یجری انهارهـا و یعمرها و یزرعها، ما ذا علیه؟ قال: الصدقه. قلت: فان کان یعرف صاحبها؟ قال: فلیؤدّ الیه حقه. وسایل ۱۷/ ۳۲۹، باب احیاء موات، باب ۳، حدیث ۳.

(۴)- وسایل ۱۷/ ۳۲۹، ذیل روایت سابق.

روایت شده است، که می توان به تهذیب باب مزارعه «۱» مراجعه کرد. و در آن [به جای فلیؤدّ] «فلیردّ الیه حقه»- حق وی را به او بازگرداند آمده است».

و مراد به حق وی یـا اصـل زمین است یـا اجارهٔ آن. و در صورت دوم [که اجاره باشـد] تأییـدی است بر اصل تصـرف و احیاء، پس روایت دلیـل نظریه پنجم است که پیش از این گـذشت و بیان آن پس از این خواهـد آمـد. و شایـد ظاهر روایت بنابر نقل حلبی بازگرداندن اصل زمین باشد.

[مناقشات ادلّهٔ سه گانه

] امّا این ادلّه مورد مناقشه است. اشکال دلیل اوّل این

است که استصحاب اصل است و در برابر ادلّه ای که پس از این در قول دوم می آید نمی تواند مقاومت کند.

اشکال دلیل دوم این است که: اطلاق ادلّهٔ احیا همانگونه که احیاکننده اوّل را شامل می شود احیاکننده دوم را نیز شامل می شود، بلکه دلالت آن بر دوّم اقوی است، زیرا سببی است متملک که جدیداً حاصل شده است، و اگر سبب جدیدی که متملک است بر سبب متملک سابق عارض شود، تأثیر دومی بیشتر است، همانگونه که روایات صحیحهٔ آتیه بر آن دلالت دارد.

و اینکه زمین پس از خراب شدن هنوز در ملکیت اولی است یا اولی نسبت بدان اولویت دارد، آغاز کلام است. و تفسیر هشام بن عروه نیز حجت نیست، علاوه بر اینکه ثابت نیست که زمین موات برای اولی باشد. و شاید دو روایت به زمینی که با موات شدن از ملکیت خارج نمی شود حمل گردد، مانند آن مورد که رقبهٔ زمین با خریدن از امام و لو با چند واسطه به وی منتقل شده است، یا اینکه گفته شود زیاد ویران نبوده است که نیازمند احیا جدیدی باشد، بلکه اصلاحات کمی نیاز داشته و علاقه اوّل عرفاً از آن قطع نشده بوده است.

---

(۱)- تهذیب ۷/ ۲۰۱، باب مزارعه، حدیث ۳۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۴۱

اشکال دلیل سوم این است که: اولًا ممکن است آن [روایت سلیمان بن خالد] را به صورتی حمل کرد که ملکی را از امام خریده است، همانگونه که از لفظ صاحب که به زمین اضافه شده [صاحبِ زمین] آشکار می شود، که البته در آن تأمل است. ثانیاً حق در روایت مجمل است، پس همانگونه که ممکن

است اصل زمین یا اجارهٔ آن باشد، ممکن است ابزار آلات که در زمین مانده یا اجرت تسطیح یا مرز مرزبندی که آثار آن در زمین باقی است، یا چیز دیگری در ذمّه احیاکننده دوم باشد. و لفظ «صاحب آن» هم که گفته شده دلالت بر علاقه صاحب اول به زمین ندارد، زیرا مشتق در بسیاری موارد بر گذشته هم [به اعتبار اینکه در گذشته صاحب زمین بوده] اطلاق می شود. بلکه همین که دومی تصرف کرده و امام وی را منع نکرده، دلیل بر این است که فعلًا اوّلی وابستگی بدان ندارد و الّا تصرف در آن جایز نبود، و لازم بود اشاره به ردع وی می شد، و در اینجا نکته ای است شایان تأمّل.

[دلایل نظریه دوم

اشاره

] و برای نظریه دوم، یعنی جواز احیاء توسط فردی دیگر و ملکیت زمین برای وی، علاوه بر اطلاقات روایات احیا و عمومات آن- که شمول آن با تقریبی که گذشت بر آن اولی است- و نیز دو تعلیلی که از تذکره در ارتباط با قول مالك خواندیم؛ به روایات صحیحهٔ سه گانه ذیل استناد شده است.

اول: صحیحهٔ ابی خالد کابلی،

از امام باقر (ع) که فرمود:

در کتاب علی (ع) یافتیم: که زمین برای خداست که به هر یک از بندگانش که بخواهد به میراث می دهد و عاقبت برای پرهیزگاران است، من و اهل بیتم کسانی هستیم که زمین را به میراث می بریم و ما پرهیزکارانیم، و همه زمین از آنِ ماست، پس هر که زمین مسلمانی را احیا کند، باید آن را آباد کند و خراج آن را به امامی از اهل بیت من بپردازد، و برای اوست آنچه از آن خورده است، پس اگر آن را رها کرد یا ویرانش ساخت و پس از

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۴۲

وی فرد دیگری از مسلمانان آن را تصرف کرد و آن را احیا کرد، پس او احق بدان است نسبت به کسی که آن را رها کرده است، و باید خراج آن را به امامی از اهل بیت من بپردازد، و برای اوست آنچه از آن خورده است، تا آنگاه که قائمی از اهل بیت من با شمشیر آشکار شود، و آن زمین را در اختیار بگیرد و دیگران را از آن بیرون راند، همانگونه که پیامبر خدا (ص) آن را در اختیار گرفت و دشمنان را از آن بیرون کرد، مگر آنچه در دست شیعیان ماست

که با آنان مقاطعه می کند و زمین را در دستشان باقی می گذرد. «۱»

شرح سند این روایت و متن آن در مسأله ششم، گذشت. و به قرینهٔ ثبوت خراج و اینکه احیاکننده را می توان از زمین بیرون کرد مقتضای آن این است که احیا سبب ملکیت رقبهٔ زمین نیست، و در صورت ویرانی آن احیاکننده دوم بدان سزاوارتر است.

و اگر بخواهیم جمله: «اگر آن را رها کرد یا ویرانش ساخت» را بر خصوص اعراض کلی حمل کنیم خلاف ظاهر است، زیرا ظاهر حکم به احقیت دوّمی این است که اوّلی به طور کلی از آن اعراض نکرده است و احتمال دارد که هنوز صاحب حق باشد. علاوه بر اینکه فرض عدم ملکیت رقبه و اینکه متعلق حق تنها آثار احیا است اقتضا دارد که با انتفاء موضوع حق نیز قهراً از میان برود.

و اینکه بخواهیم ملکیت امام را در صحیحه و غیر آن بر ملکیت معنویه- همانگونه که برخی گفته اند- حمل کنیم پس از ظهور آن در ملکیت اعتباریه شرعیه، بی اساس است؛ و گواه آن آثار ملکیت مانند گرفتن خراج و جواز اخراج است که بر آن مترتب است. علاوه بر اینکه ما گفتیم که زمین از اموال عمومی است که خداوند برای همه مردم آفریده است، و معنای اینکه آن برای امام است این است که در اختیار و در تصرف اوست به عنوان اینکه ولیّ امر امت است، همانند دیگر اولیاء که در اموال افراد

---

(۱)- وسایل ۱۷/ ۳۲۹، کتاب احیاء موات، باب ۳، حدیث ۲. متن این روایت در روایت اول مسأله ششم گذشت.

تحت ولایتشان تصرف

می کنند. «۱»

در هر صورت دلالت روایت بر کوتاه شـدن دست احیاکننده اوّل از زمین در صورت موات شدن آن، یا با احیاء آن توسط فرد دوّم آشکار است.

دوّم: صحیحهٔ عمر بن یزید

که گفت:

شنیدم مردی از اهل کوهستان از امام صادق (ع) پرسـش می کرد از مردی که زمین مواتی را که اهل آن رهایش کرده بودند گرفته، آن را آباد کرده و جویهایش را لایروبی کرده و در آن ساختمان ساخته و درختان خرما و دیگر درختان در آن کاشـته. حضـرت (ع) فرمود: امیر المؤمنین (ع) می فرمود: کسی از مؤمنان که زمینی را احیا کند از آن اوست، و بر اوست که اجارهٔ آن را در زمان غیبت به امام بپردازد، اما هنگامی که قائم (ع) ظهور کرد خود را آماده کند که آن را از دست وی بگیرد. «۲»

چگـونگی اسـتدلال بـه این روایت پیش از این گـذشت، و اینکه گفته «اهـل آن رهـایش کرده انـد» عـام است و ممکن اسـت صاحبان شناخته شده ای داشته است، و ترک نیز اعم از اعراض است، همانگونه که پیش از این گفتیم.

سوّم: صحیحه معاویه بن وهب،

گفت: شنیدم که امام صادق (ع) می فرمود: هر مردی که بر سرزمین بایری درآید آنجا را استخراج کند، جویهایش را لایروبی کند و آبادش کند، بروی صدقه [زکات] است. پس اگر زمین پیش از آن برای کسـی بوده و او آن را رها کرده و ویران شده، آنگاه بعداً آمده و آن را مطالبه میکند همانا زمین از آن خداست و از آن کسی که آن را آباد کرده است. «۳»

---

(۱)- تشبیه اسـتاد مدّ ظله خالی از مناقشه نیست، زیرا اولًا: ولایت سایر اولیاء مانند پدر و جدّ قهری است بر خلاف ولایت مورد بحث که با بیعت و انتخاب آگاهانه مردم به وجود می آید و تعیین دامنه و محدوده آن در اختیار مردم است. ثانیاً: ولایت سایر اولیاء ولایت

بر صغار و مجانین است، و ولایت فقیه از مقوله ولایت بر صغار و مجانین نیست. (مقرر)

(۲)- وسائل ۶/ ۳۸۳، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۱۳. این روایت به عنوان روایت دوم مسأله ششم گذشت.

(۳)- معاویه بن وهب، قال: سمعت أبا عبد اللّه (ع) یقول: ایّما رجل اتی خربه بائره فاستخرجها و کری انهارها و عمرها

دلالت این روایت بر مسأله واضح است و اگر بخواهیم این جمله: «او آن را رها کرده و ویران شده» را به صورت اعراض اوّلی حمل کنیم مشکل است. به ویژه اینکه بعداً آمده و آن را مطالبه می کند و این دلیل بر عدم اعراض اوست. و ظاهر عبارت این است که همین که آن را ترک کرده موجب خرابی آن شده است. و احتمال اینکه بگوییم «از آن کسی است که آن را آباد کرده است» مراد آبادکننده اولی است- همانگونه که در جواهر آمده است- بسیار بعید است، زیرا ظاهر تعبیر به مناسبت حکم و موضوع این است که در صدد بیان ثبوت حقی برای دوّمی است چون فعلًا آن را آباد کرده است، نه برای بیان بقاء حقی برای اوّلی که اثر آبادانی آن از بین رفته است.

اگر گفته شود: ظاهر این سه روایت صحیحه این است که احیاکننده دوم احق است و ارتباط احیاکننده اول از زمین پس از احیاء دومی منقطع می گردد، ولی محتمل است که ارتباط وی با زمین به مجرد ویرانی و موات شدن منقطع نشود، بلکه تا زمان احیا باقی باشد، و با احیا از بین برود. و اینکه جواز احیا به عنوان جواز تصرف متوقف

بر خروج زمین از ملك اولی باشد ممنوع است، زیرا ممکن است شارع از باب حسبه و بخاطر تعطیل نماندن زمینها چنین اجازه ای را داده باشد. علاوه بر اینکه ممکن است گفته شود ملکیت برای دوّمی یک لحظه پیش از تصرف، به دلالت اقتضا حاصل می گردد. «۱»

در پاسخ باید گفت: در مقام عمل این بحث برای ما مفید فایده نیست، زیرا غرض ما حکم به احقّیت دومی پس از احیا است و اینکه بر وی واجب نیست به اوّلی اجاره بپردازد، و در اینجا فرقی نمی کند که ارتباط اوّلی به مجرد موات و ویران شدن زمین قطع شده است یا پس از احیاء. علاوه بر اینکه ارتباط اولی با زمین، یا حکم به دوام آن می شود یا به انقطاع آن، و با توجه به اینکه مفروض دومی است، پس به مناسبت حکم

- فان علیه فیها الصدقه. فان کانت ارض لرجل قبله فغاب عنها و ترکها فاخرجها ثم جاء بعد یطلبها فان الارض للّه و لمن عمرها. وسایل ۱۷/ ۳۲۸ کتاب احیاء موات، باب ۳ حدیث ۱.

(۱)- دلالت اقتضاء دلالت لفظ است بر لوازم و یا ملزومات مدلول.

و موضوع آشکار می شود که انتفاء آن باید مستند به انتفاء موضوع و محل یعنی آثار حیات باشد، پس چون این یکی از بین رفت آن دیگری نیز از بین می رود، زیرا اگر موضوع رقبهٔ زمین بود هیچ گاه ارتباط اولی با زمین قطع نمی شد، زیرا رقبه همچنان باقی است.

خلاصه کلام اینکه:

احتمال بقای ارتباط نفر اول با زمین تا احیاء نفر دوم و از بین رفتن با آن، یک احتمال ابتدایی است که

با کمی دقت از بین می رود.

و از همینجا بطلان قول چهارم از اقوال ششگانه در صورتی که قائلی داشته باشد، آشکار می گردد.

[چگونگی جمع بین روایات

اشاره

] اکنون که ادلّه دو نظر مشخص شد به مقایسه بین آن دو می پردازیم و تلاش می کنیم در صورت امکان اختلاف بین آن دو را برطرف کنیم. البته عمده ادلّه از یک سو دو صحیحه سلیمان بن خالد و حلبی است و از سوی دیگر سه صحیحه ای که خوانده شد.

برای جمع بین روایات وجوه زیر گفته شده است.

وجه اوّل: [جمع]

مطلبی است که از بلغه الفقیه استفاده می شود که خلاصه آن با توضیحی از ما اینگونه است:

مفاد دو صحیحه سلیمان و حلبی این است که ارتباط اولی با زمین باقی است و مفاد سه صحیحه دیگر این است که این ارتباط قطع شده است، پس از این جهت این دو دسته از روایات با هم تباین دارند. و موضوع در صحیحه سلیمان و حلبی و نیز در صحیحه معاویه بن وهب و عمر بن یزید مطلق است که مالکیت اوّلی چه با احیا باشد چه با غیر آن.

ولی موضوع در صحیحه کابلی خاص است به گونه ای که بیان می دارد مالکیت اوّلی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۴۶

تنها با احیا بوده است. پس با صحیحه کابلی اطلاق موضوع در دو صحیحه سلیمان و حلبی را مقیّد می کنیم، پس برای جمع بین روایات آن دو را بر غیر صورت احیا حمل می کنیم، و پس از این تقیید، نسبت بین دو صحیحه سلیمان و حلبی و دو صحیحه معاویه بن وهب و عمر بن یزید منقلب می گردد، زیرا موضوع در صحیحه سلیمان و حلبی خاص است یعنی مخصوص غیر صورت احیاء می باشد، پس دو صحیحه معاویه بن وهب و عمر بن یزید را که مطلق هستند به صورت

احیا حمل می کنیم، پس نتیجه این می شود که بین مالکیت اوّلی با احیاء و غیر آن تفصیل قائل شویم.«۱»

در کتاب بلغه الفقیه این وجه جمع را با دو اشکال رد کرده است: اولًا: این که انقلاب نسبت فرع آن است که ما نسبت بین دو دسته روایات متعارض را به ترتیب دلخواه خود [از نظر مفهوم و منطوق آنها] بررسی کنیم که یک دسته را ابتداءً مطلق و دیگری را مقید فرض کنیم و با تغییر یک قسمت از مطلق، نسبت را منقلب کنیم و دسته مطلق را مقید و مقید را مطلق سازیم. در اصول این گونه ترتیب بین متعارضین ممنوع شده است.

و ثانیاً مقید کردن صحیحه سلیمان و حلبی با صحیحه کابلی فرع ظهور صحیحه کابلی در مالکیت احیاءکننده دوّمی است با اینکه اینگونه نیست، زیرا جز احقیّت دومی از آن استفاده نمی شود، و این با مالکیت اوّلی و وجوب پرداخت اجاره به وی منافاتی ندارد، و در اینجا نکته ای است در خور تأمّل.

از سوی دیگر ما می توانیم جمع مذکور را به گونه ای مطرح کنیم که اشکال انقلاب نسبت وارد نشود، بدین گونه که بگوییم: موضوع در دو صحیحه سلیمان و حلبی و نیز دو صحیحهٔ معاویه بن وهب و عمر بن یزید مطلق است و در صحیحه کابلی مقیّد به اینکه مالکیت وی با احیا باشد، پس هم از نظر مفهوم و هم از نظر منطوق هر یک از دو موضوعِ نفی و اثبات را در عرضِ هم با این صحیحه مقیّد می کنیم. و همانگونه که در دو

---

(۱)- بلغه الفقیه ۱/ ۳۴۵ (/ چاپ دیگر/ ۱۲۳).

متخالف حکمی مطلق بر مقید حمل می شود، در دو مثبت نیز باید حمل بر مقید شود.

زیرا در مطلق و مقید مثبت نیز در صورتی که ظهور در دخالت قید داشته باشد، نوعی تعارض دیده می شود که باید مطلق را حمل به مقیّد کرد. مگر آنکه ما چنین ظهوری را در صحیحه کابلی منکر شویم.

وجه دوّم:

باز آنچه از بلغه الفقیه به دست می آید، که خلاصه آن با توضیحی از ما بدین گونه است:

دو صحیحه سلیمان و حلبی در بقاء ارتباط احیاءکننده اولی با ملک همانند نص هستند، زیرا در اینها حکم به وجوب اداء حق وی شده است. و چون فرض این است که آثار حیات بطور کلی از میان رفته است، پس موضوع حق رقبهٔ زمین است، و مراد از اداء حق شخص اول اداء اجاره و اجرت اوست. و سه صحیحه دوّم را بر این مفهوم حمل می کنیم که حق دوّمی به مقتضای کار و کوشش وی تنها به صورت احقیت است.

و منافاتی بین احقیت دوّمی به مقتضای عمل وی و وجوب اداء اجاره بروی به مقتضای مالکیت اوّلی نسبت به رقبهٔ زمین نیست.

اما اشکالی که بدان وارد است اینکه: اولًا «حق» در دو صحیحه سلیمان و حلبی مجمل است و شاید خود رقبهٔ زمین مراد باشد نه پرداخت اجارهٔ آن، به ویژه در صحیحهٔ «حلبی» که در آن به «رد» تعبیر شده است. و ثانیاً «لام» در صحیحه معاویه بن وهب «فان الارض لِلّه و لمن عمرها» چون هم بر سر اللّه و هم بر سر آبادکننده درآمده ظهور تام در ملکیت دومی و انقطاع علاقه اولی از آن به طور

کلی دارد. و ثالثاً در دو صحیحه کابلی و عمر بن یزید، اجاره برای امام قرار داده شده نه برای احیا کنندهٔ اول.

[پس وجهی برای مالکیت او باقی نمی ماند] مگر اینکه گفته شود: اجاره در این دو روایت برای امام به عنوان اینکه مالك زمین و مسلط بر آن است شرعاً فرض شده و آن چه برای احیاکننده فرض شده احقیت است.

و اما در صحیحهٔ سلیمان چون در آن مالکیت اوّل نسبت به رقبه فرض شده حکم

شده است که اجاره به وی پرداخت شود، و شاید مالکیت وی با خریدن رقبه از امام بوده است. پس نتیجهٔ این می شود که: احیاکننده به مقتضای کار و تلاش خود احق از دیگران است، و پرداخت اجاره به مالك زمین بر وی واجب است امام باشد یا غیر آن.

وجه سوم:

اینکه مورد صحیحه سلیمان بن خالد و حلبی در جایی است که صاحب زمین شناخته شده باشد، پس صحاح سه گانه دیگر را بر جایی که صاحب آن شناخته شده نباشد حمل می کنیم.

اشکالی که بر آن وارد است اینکه: صحاح سه گانه ظهور در این دارند که ملاك احقیت دومی این است که زمین مخروبه شده باشد و دومی آن را آباد کرده باشد، که در این صورت شناخته شده بودن یا نبودن صاحب سابق در این مورد مؤثر نیست، علاوه بر این آنچه در صحیحه معاویه بن وهب بر آن تصریح شده احقیت دومی است اگر چه زمین برای مردی بوده که بعد آمده آن را مطالبه می کند، و ظاهر این تعبیر این است که صاحب پیشین آشکار و شناخته شده بوده

است.

وجه چهارم:

صحاح سه گانه را به صورتی حمل کنیم که اولی به طور کلی از زمین اعراض کرده باشد و دو صحیحه را بر صورت عدم اعراض.

اشکال آن این است که این یک جمع بی پایه است که گواهی بر آن نیست، زیرا رها کردن و مخروبه شدن اعم از اعراض است.

این چهار نظر بود که در این مورد برای جمع بین روایات ابراز شده بود.

خلاصه کلام در این مقام اینکه:

اگر فرض شود که صحیحه عمر بن یزید بر صورتی حمل شود که صاحب زمین

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۴۹

شناخته شده نیست و از صحیحه کابلی فقط مفهومی استفاده شود که اختصاص تنها به صورت احقیّت داشته باشد، در این صورت دو صحیحه سلیمان بن خالد و معاویه بن وهب در برابر همدیگر متخالف و متباین باقی می مانند و اثبات مرجح برای هر یک از اینها مشکل است، پس هر دو ساقط می شوند و بناچار به استصحاب مالکیت اول بازمی گردیم، و این استصحاب تأیید می شود به این که طبع ملک اقتضای دوام و استمرار دارد، یا گفته شود: صحیحه سلیمان نصّ در بقاء علاقه مالک اوّل است، و صحیحه معاویه ظهور در انقطاع دارد، چون تصریحی در آن نیست که نباید اجاره به اوّلی بپردازد، پس جمع بین آن دو این است که مالک دوّمی احق است و باید به مالک اوّل اجاره بپردازد، همانگونه که برخی بدان فتویٰ داده اند و در کتاب بلغه نیز همین آمده بود.

ولی بهتر این است که مسأله به مسأله ششم احاله داده شود، و چنین گفته شود: اگر ملکیت رقبه را و لو با احیا ثابت کردیم ظاهراً پس از خراب نیز ملکیت

باقی است، زیرا طبع ملکیت اقتضای دوام دارد. و فرض این است که رقبه پس از مرگ نیز باقی است، و ملک نیاز به علت در حدوث دارد نه در بقاء. پس اگر ملکیت حاصل شد باقی است تا به وسیله یکی از نواقل عرفی یا شرعی به دیگری منتقل شود.

اما اگر اختصاص تنها به صورت احقیت باشد، همانگونه که ما این نظر را در ارتباط با احیا پذیرفتیم، اگر چه تعبیر ملک از آن بشود، در این صورت موضوع مسأله آثار احیا است که نتیجهٔ فکر و تلاش و کوشش اوست، که در این صورت با از بین رفتن آثار احیا به طور کلی موضوع نیز از بین می رود، پس رقبه زمین به اصل اولی خود باقی است.

و در این صورت باید صحیحه سلیمان بن خالد را بر صورت تحقق ملکیت رقبه حمل کرد، مثل اینکه آن را مثلًا از امام بخرد، یا اینکه «حق» در آن به برخی از آثار احیا یا ابزار و ادوات باقی مانده در آن حمل شود. و احتمال دوری نیز داده می شود که از لفظ «صاحب» امام اراده شده باشد که بخاطر تقیّه بدان تصریح نشده است، که در این صورت مفاد آن مفاد صحیحه کابلی و عمر بن یزید است که باید اجاره را به امام بپردازد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۵۰

پایان سخن

مخفی نماند که مقتضای ارتباط مالك اول با زمین، عدم جواز تصرف دیگری در آن و احیاء آن بدون اجازهٔ اوست، و اگر کسی آن را احیا کرد اثری بر آن مترتب نیست. ولی در مسالك آمده است:

«کسانی که به عدم خروج آن

از ملك اوّلى قائلند اختلاف كرده اند: برخى به عدم جواز احيا و تصرف در آن بدون اجازه اولى فتوى داده اند، مانند ديگر املاك.

ولى شيخ در مبسوط و مصنف در كتاب جهاد و بيشتر فقها به جواز احياء آن و اينكه دومى مالك آن نمى شود ولى احق بدان مى گردد و بايد اجاره آن را به اوّلى يا وارث وى بپردازد فتوى داده اند. و در اين مورد در باره زمين كه موات شده و به ويرانى گراييده بين اينكه در اصل به احيا يا ديگر اسباب ملكيت آور به ملكيت در آمده فرق نگذاشته اند.

و شهيد در دروس گفته است، واجب است احياكننده از مالك اجازه بگيرد و اگر امتناع كرد بايد به حاكم مراجعه كند و حاكم مى تواند به وى اجازه دهد، و اگر هر دو امر امكان پذير نبود احيا جايز است و احياكننده بايد اجارۀ آن را به مالك بپردازد. و در اين دو قول جمع بين روايات را در نظر داشته اند كه احقيّت دومى را كه در روايات صحيحه آمده بر احقيّت انتفاع بخاطر احيا حمل كرده اند، اگر چه مالك آن نمى گردد، و وجوب پرداخت اجاره از روايت سليمان بن خالد استفاده مى شود كه مى گويد:

«اگر صاحب آن را مى شناسد حق وى را به او بپردازد» «حق» در اين روايت اگر چه اعم از اجرت رقبه است و لكن جمع بين روايات اقتضا مى كند كه به اجرت بخصوص حمل شود. و در قيودى كه شهيد مطرح نموده بود هم مراعات حق

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۸، ص: ۱۵۱

مالك و هم حق احياكننده منظور شده است.» «۱»

در جواهر، پس از نقل كلام مسالك مى نويسد:

«پيش از اين شناختى

که جز صحیح کابلی روایتی که دلالت بر موضوع کند [یعنی جواز احیاء توسط دیگری] وجود ندارد و آن نیز مشتمل بر پرداخت اجاره به امام (ع) است نه احیاکننده اوّل مانند صحیحه عمر بن یزید و صحیح معاویه بن عمار (معاویه بن وهب- ظ) که آن نیز مجمل یا مانند مجمل است. و روایت سلیمان بن خالد که دربارۀ آن گفته شده: ظاهراً خود زمین از کلمه: «حق» مورد نظر بوده، پس از قاعده قبح تصرف در مال غیر خارج نیست، چه رسد به اینکه بخواهد احقیتی را برای وی ثابت کند به گونه ای که مالک نتواند زمین خود را از وی بازپس گیرد.» «۲»

صاحب جواهر پیش از این نوشته بود:

«ممکن است صحیحه کابلی از متشابهات باشد که سزاوار است علم آن به آنان (ع) بازگردانده شود ... و مشهور از عمل به این روایت اعراض کرده اند.» «۳»

ولی برای من وجه متشابه بودن این روایت مشخص نگردید، و در مسأله ششم شرح این حدیث آمد و مشهور قدمای اصحاب ما به مضمون آن فتوی داده اند.

و ممکن است همانگونه که پیش از این گفته شد گفته شود: سیاق صحیحه کابلی و عمر بن یزید همان سیاق صحیحه سلیمان بن خالد است، زیرا مفاد همه آن این است که اجاره برای مالک است، نهایت امر اینکه مالک در دو صحیحه، امام است و در صحیحه سلیمان غیر آن، و محتمل است در همانجا نیز امام مورد نظر باشد. و ما

---

(۱)- مسالک ۲/ ۲۸۸.

(۲)- جواهر ۳۸/ ۲۵.

(۳)- جواهر ۳۸/ ۲۳.

اجمالی در صحیحه معاویه بن وهب و غیر آن نمی بینیم.

علاوه

بر اینکه عمومات روایات احیا به ویژه مانند موثقهٔ محمد بن مسلم که می گوید: «هر قومی که چیزی از زمین را احیا کنند و در آن کار کننـد آنان بدان سـزاوارترند و آن برای آنهاست» این مقام را نیز در بر می گیرد، و این منافاتی ندارد که اجارهٔ آن هم برای مالک باشد، همانگونه که در مورد موثقه که اراضی اهل ذمه است اینگونه است.

و رقبـهٔ زمین اگر چه به شخصـی خـاص نسـبت داده شـده و اجمالًا اختصاص به وی دارد، ولی زمین و آنچه در آن است برای همه مردم قرار داده شده است و تعطیل و احتکار آن به جامعه زیان می رساند، و گمان نمی رود که شـرع و عقل اجازه تعطیل و ترک بهره وری از آن را عمداً داده باشند.

پس حکم به جواز احیاء آن و احقیت احیاکننـده با وجوب پرداخت اجاره به مالک جمع بین دو حق است و بعیـد نیست که به عنوان حسبه از سوی مولی الموالی خداونـد تبارک و تعالی صادر شـده باشـد. و پیش از این در خبر یونس از بنده صالح خدا (ع) آمـده بود: «همانـا زمین برای خـداست که آن را وقف بنـدگان قرار داد، پس کسـی که زمین را سه سـال پی درپی بـدون علت فرو گذارد، از وی گرفته می شود و به دیگری واگذار می شود.» «۱»

خلاصه کلام اینکه: ممکن است حکم زمین غیر مخالف حکم دیگر اموال باشـد، و احتیاط اقتضا می کنـد که در هر زمان این موضوع به حاکم مسلمانان و سیاست گذار آنان احاله شود، همانگونه که در دروس بدان اشاره شده است.

[نقل برخی از کلمات بزرگان در مسأله

] در این قسمت بهتر این است که برخی از کلمات

بزرگان در مسأله را یادآور شویم:

۱- شیخ در متاجر نهایه می نویسد:

«کسی که زمین مرده ای را زنده کند به تصرف در آن از دیگران سزاوارتر است،

---

(۱)- ان الارض للّه تعالی: جعلها وقفاً علی عباده، فمن عطّل ارضاً ثلاث سنین متوالیه لغیر ما عله اخذت من یده و دفعت الی غیره. وسایل ۱۷/ ۳۴۵، کتاب احیاء موات، باب ۱۷، حدیث ۱.

پس اگر آن زمین صاحب شناخته شده ای دارد باید اجارهٔ آن را به وی بپردازد، و مالک نمی تواند تا هنگامی که وی رغبتی بدان داشته باشد آن را از دست وی بگیرد.» «۱»

گمان می رود مشابه این عبارت در مبسوط نیز آمده باشد آنگونه که از مسالک آشکار می شود، ولی من تاکنون بدان دست نیافته ام.

۲- بله در زکات مبسوط در مورد زمینی که اهل آن با اختیار مسلمان شده اند آمده است:

«اگر عمارت آن را رها کردند و آن را ویران بر جای نهادند جایز است امام آن را به کسی واگذار کند که آن را آباد کند به هر مقدار از نصف یا ثلث یا ربع که صلاح می داند، آنگاه بر آبادکننده است که پس از کنار نهادن حق قباله و مخارج زمین، در صورتی که چیزی باقی ماند و به حد نصاب رسید یک دهم یا یک بیستم [به عنوان زکات] بپردازد، آنگاه بر امام است که به صاحب زمین حق رقبهٔ وی را بپردازد.» «۲»

۳- در جهاد شرایع آمده است:

«هر زمینی که اهل آن آبادانی آن را واگذارده بر امام است که آن را به کسی که آن را آباد کند واگذارد و بر اوست که اجارهٔ آن را به

ارباب آن بپردازد. و هر زمین مواتی که کسی برای آبادانی آن پیشی گیرد بدان سزاوارتر است، و اگر مالك شناخته شده ای دارد باید اجارهٔ آن را به وی بپردازد.» «۳»

۴- در جهاد مختصر النافع آمده است:

«و هر زمینی که اهل آن آبادانی آن را واگذارده اند بر امام است که آن را به کسی واگذار کند که آبادش سازد، و بر اوست که اجارهٔ آن را به اربابش بدهد. و هر زمین مواتی که کسی بدان پیشی گرفته و آبادش کرده وی بدان سزاوارتر است، و اگر مالکی دارد اجاره آن را به وی بپردازد.» «۴»

---

(۱)- نهایه/ ۴۲۰.

(۲)- مبسوط ۱/ ۲۳۵.

(۳)- شرایع ۱/ ۳۲۳ (/ چاپ دیگر/ ۲۴۷).

(۴)- مختصر النافع/ ۱۱۴.

۵- در دروس در شرایط تملك با احیا آمده است:

«و چهارم اینکه مملوك مسلمان یا معاهدی نباشد. پس اگر کسی ملك هر یك از اینها را تصرف کرد احیا آن صحیح نیست. بله، اگر زمین معطّل ماند یکی از دو کار بر وی واجب است یا به دیگری اجازه آبادانی دهد یا خود به آبادانی آن همت گمارد، و اگر امتناع کرد بر حاکم است که به کسی اجازه احیا دهد و شخص مأذون باید اجاره آن را به مالك زمین بپردازد، و اگر حاکم معذور بود، در صورت امتناع مالك از یکی از دو کار ظاهراً می توان آن را احیا کرد و اجارهٔ آن را به وی پرداخت.» «۱»

البته در زمینی که اهل آن از روی اختیار مسلمان شده اند و آن را رها کرده اند تا ویران شده و به آبادانی آن همت نگماشته اند در کلمات فقها- رضوان اللّه

علیهم- اختلاف است، برخی گفته اند امام برای آبادانی آن را به کسی واگذار می کند و زمینها از آنِ مسلمانان است. و برخی گفته اند: بر اوست که اجارهٔ آن را به اربابش بپردازد، و برخی بین دو حق جمع کرده اند و گفته اند: حاصل به دست آمده برای مسلمانان است ولی اجاره آن را باید به صاحبانش بپردازند.

علامه در جهاد مختلف گوید:

«سرزمینی که اهل آن از روی اختیار اسلام را پذیرفته اند ملك آنان است، هر گونه که خواهند در آن تصرف می کنند، و اگر آبادانی آن را واگذارند امام به کسی که آن را آباد کند واگذار می کند و به صاحبانش اجارهٔ آن را می پردازد و به کسی که احیاء آن را پذیرفته سهمیّه او را می دهد، و هر چه باقی بماند برای مصالح مسلمانان است که به بیت المال تحویل می گردد؛ این را شیخ و أبو الصلاح گفته اند ... «۲»

---

(۱)- دروس/ ۲۹۲.

(۲)- مختلف ۱/ ۳۳۲.

و ابن ادریس جواز تصرف را بطور کلی انکار کرده و در احکام ارضین سرایر می گوید:

یك بخش از زمینهاست که اهل آن از روی اختیار اسلام را پذیرفته اند ... پس اگر آن را به حال خود گذارند تا ویران شود امام مسلمانان آن را در اختیار کسانی که آبادش کنند قرار می دهد و به صاحبانش اجارهٔ آن را می پردازد، و به کسی که آن را آباد کرده سهمیه آن را می دهد، و آنچه باقی می ماند در بیت المال برای مصالح مسلمانان نگهداری می کند چنانکه در برخی روایات آمده است. این روایت را شیخ ما أبو جعفر آورده است. ولی به نظر من به این روایت

نمی تـوان عمـل کرد، چون مخـالف اصول و ادلّه عقلیّه و سـمعیّه است، زیرا ملـک هیـچ کس را نمی توان از او گرفت و نمی توان بدون اجازه و اختیار وی در آن تصرف کرد، پس با اخبار آحاد نمی توان از ادله چشم پوشید.» «۱»

علامه در مختلف پس از نقل دیدگاههای مختلف گوید:

«درست تر همـان چیزی است که شـیخ برگزیـده است. دلیـل مـا این است که آن برای مسـلمانان سودمنـدتر و نـتیجه بخش تر است، پس کار جایزی است، و چه عقلی بهروری از زمین را که صاحبانش رهایش کرده اند و رساندن حق زمین به صاحبانش را رد می کند؟ با اینکه روایات آشکار بر آن تأکید ورزیده است:

صفوان بن یحیی و احمـد بن محمـد بن ابی نصـر، گفته انـد: ما به وی [امام] کوفه و خراجی که بر آن وضع شـده و آنچه را بر اهل بیت او رفته است گفتیم، فرمود:

«هر که با اختیار مسـلمان شده زمین وی در دسـتش باقی می ماند و از زمینهایی که با باران و نهرها سیراب می شود یک دهم، و آنچه با دلو آبیاری می شود یک بیستم گرفته می شود. و زمینهایی را که آباد نکرده اند امام از آنها گرفته و به کسی

---

(۱)- سرایر/ ۱۱۰.

که آبادش کند واگذار می کند و برای مسلمانان است، و به کسانی که واگذار شده در سهمیّه آنان یک دهم یا یک بیستم [به عنوان زکات] می باشد.» و در روایت صحیح از احمد بن محمد ابی نصر آمده است که گفت: به امام رضا (ع) در مورد خراج و آنچه بر اهل بیت او رفته است را گفتیم، فرمود: یک دهم و یک بیستم بر

کسی که از روی اختیار اسلام را پذیرفته و زمین وی در دستش باقی می ماند، و زمینهایی که آباد نشده والی آنها را گرفته و به کسی که آن را آباد کند واگذار می کند، و از آنِ مسلمانان است.» «۱»

این دو روایت در جهاد وسائل آمده است، «۲» و محتمل است هر دو یک روایت باشد، و شرح آنها در بحث زمینهای مفتوح عنوه (زمینهایی که با جنگ گشوده شده) گذشت.

و شما ملاحظه می فرمایید که در این دو روایت از پرداخت اجاره به صاحب زمین سخن به میان نیامده، و گمان می رود مراد از زمینهایی که آباد نشده، زمینهایی بوده که در بلاد کفر بوده، و واضح است که آنها از انفال و از اموال عمومی است و در اختیار امام به عنوان امام و سیاست گذار مسلمانان است که به هر کس صلاح بداند واگذار می کند و حاصل آن را در مصالح مسلمانان به مصرف می رساند، پس استدلال به آنها برای آنچه علامه و دیگران بدان فتوی داده اند صحیح نیست. پس برای نظرّیه جواز احیاء زمین دیگری و وجوب پرداخت اجاره به وی مستند دیگری جز صحیحهٔ سلیمان بن خالد و حلبی باقی نمی ماند، بنابراین که مراد از «حق» وی اجاره باشد، که قهراً این امضای اصل احیا می باشد، ولی محتمل است که مراد از «حق» اصل زمین باشد به ویژه طبق نقل حلبی که فرمود: «فلیردّ الیه حقّه» پس دیگر امضای تصرف اصل زمین نیست. بله، حاکم اسلامی همانگونه که پیش از این گفتیم می تواند آن را از باب ولایت و حسبه ولایت خود را برای شخص بخصوصی و یا عموم مردم اعمال کند.

-(۱)

مختلف ۱/ ۳۳۲.

(۲)- وسایل ۱۱/ ۱۲۰، ابواب جهاد عدو، باب ۷۲، روایت ۱ و ۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۵۷

همه اینها در مواردی است که صاحب زمینی که موات شده معین و معلوم باشد.

قسمت دوّم از زمینهایی که بعداً موات شده، زمینهایی است که صاحب آن نامعلوم است،

[توضیح این قسم]

و فرض این است که اینها از زمینهایی نیست که ساکنانش آنجا را به طور قطع ترک کرده و بطور کلی از آنجا اعراض کرده اند، که مقتضای قاعده این است که گفته شود: اگر ما قائل شویم که صاحب زمین مالك رقبهٔ زمین نمی شود باید بطور کلّی به امام بازگردانده شود و ادلّه اجازه در احیا شامل آن می شود، زیرا فرض این است که علت اختصاص سابق که احیاء است از بین رفته است. و اینکه علت حدوث علت بقاء نیز باشد نیاز به عنایت دیگر و دلیل قطعی دارد. بلکه ظاهراً موضوع «حق» همان آثار احیاء سابق است که فرض این است که بطور کلّی از بین رفته است. و اما اگر بگوییم صاحب آن مالك رقبهٔ زمین است، پس قاعده اقتضا می کند که در ملك وی باقی باشد و آن به حکم مجهول المالك است، مانند زمینهای احیا شده و غیر آن از اموال که مالك آن ناشناخته است، زیرا طبع ملکیت در صورت بقای موضوع دوام و استمرار آن است، مگر اینکه با یکی از نواقل شرعیّه به دیگری منتقل شود.

[روایات و فتاوی در این مورد]

و آنچه از روایات و فتاوی در اموال مجهول المالك یا اموالی که امکان رساندن آن به صاحبش نیست، استفاده می شود، این است که از سوی صاحب وی صدقه داده شود.

و احوط و بلکه اقوی این است که با اجازهٔ مجتهدی جامع الشرائط برای حاکمیت است باشد، زیرا او سرپرست غایب است، و نیز همین مقتضای جمع بین دو دسته از روایات است- یک دسته روایاتی که در ابواب مختلف فقه پراکنده است و از آن جمله است روایت یونس، از

امـام رضـا (ع) در مـورد کسـی که امـوال رفیقش را در مکه همراه او بـوده و او شـهرش را نمی شـناسد [که فرموده از سوی او صدقه بدهد] و دسته دیگر روایاتی که می گوید اینگونه اموال از آنِ امام است، مانند فرمایش امام صادق (ع) در روایت داود بن یزیـد، که می فرمایـد: «صـاحبی برای آن غیر از خود نمی شـناسم» و فرمایش أبو الحسن (ع) در روایت محمـد بن قاسم بن فضیل که می فرماید: «آگاهت نکنم

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۵۸

که برای کیست آن» که مراد خود آن حضرت است- برای آگاهی از این روایات می توان به کتاب وسائل مراجعه نمود. «۱»

[کلمات فقهاء]

و شاید بخاطر همین جهت بوده که در شرایع آمده است:

و هر زمینی که ملک مسلمانی بوده برای او یا ورثهٔ اوست، و اگر مالک شـناخته شدهٔ معینی ندارد برای امام (ع) است و احیاء آن مگر با اجازهٔ وی جایز نیست. «۲»

پس «زمین» در کلامـ ایشـان- قـدس سرّه- بر اعم از آبـاد و موات حمـل می شود همـانگونه که از اطلاق کلام ایشان آشـکار اسـت، و ذیـل کلامـ ایشـان که موضـوع احیـاء را مطرح کرده قرینه ای بر اراده خصـوص مـوات نیست، بلکه بیـانی برای حکم قسـمتی از آن است. و اینکه می فرماید: «برای امام است» یعنی در اختیار و در تصـرف اوست نه اینکه ملک شخصی اوست؛ و این تعبیر در انفـال و در مجهول المالک هر دو به یک میزان صادق است، و ما پیش از این گفتیم که انفال ملک شخصـی امام نیست.

و از همینجا آشکار می شود اشکال نوشته مسالک که می گوید:

«حکم در اینجا مقید است به این که موات باشد،

زیرا اگر آباد باشد مال مجهول المالك است و حکم آن از ملکیت آن برای امام بخصوص خارج است. امّا اگر موات باشد و پیش از آن در ملکیت کسی بوده اما اکنون مالك آن نامشخص است برای امام است.» «۳»

بنابراین که قائل شویم که مالك اولی مالك رقبهٔ زمین است و پس از موات شدن باز ملکیت وی باقی است، دیگر مجهول المالك بودن آن فرقی بین آباد و موات بودن آن نمی کند، و ظاهر عبارت شرایع نیز تعمیم است.

در جواهر نیز به این اشکال تصریح کرده آنگاه که می نویسد:

---

(۱)- ر، ك: وسایل ۱۷/ ۳۵۷، کتاب لقطه باب ۷، حدیث ۱. و نیز وسایل ۱۷/ ۵۸۵، ابواب میراث خنثی، باب ۶، حدیث ۱۲.

(۲)- شرایع ۳/ ۲۷۲ (/ چاپ دیگر/ ۷۹۲).

(۳)- مسالك ۲/ ۲۸۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۵۹

«مگر اینکه از ادله ثابت شود که زمین از حکم مجهول المالك خارج می شود، و متعلق به امام می باشد، هرچند بخاطر اینکه شمول عنوان: «خربه» [زمین خراب] باشد که طبق نصوص جزء انفال است، یا جزء اموال بدون صاحب باشد، مخصوصاً در صورت عدم اطلاع از مالك آن؛ یا اینکه بگوییم با موات شدن از ملك اولی خارج می شود، در صورتی که با احیا به ملکیت وی در آمده است، ولی در مورد اخیر پیش از این اشکالی را یادآور شدیم.» «۱»

در عبارت شرایع محتمل است که جملهٔ: «و اگر مالك شناخته شده ای نداشته باشد» بخشی از جملهٔ: «و اگر پیش از آن ملك مسلمانی بوده» نباشد، بلکه خود موضوع مستقلی در کنار آن باشد که بدان عطف شده است، و مراد به آن زمین ویرانی

باشد که صاحبانش آن را رها کرده اند و پیش از آن ملك مسلمانی نبوده است. و در جایگاه خود گذشت که زمینهای موات اصلی باشد یا عارضی در هر دو شکل آن از انفال و از امام است و در این صورت دیگر اشکالی در کار نیست.

ولی ظاهر تذکره این است که زمینی که پیش از آن ملك مسلمان بوده را به دو گونه تقسیم کرده است، ایشان در این باره می نویسد:

«اگر زمینی که در کشور اسلامی است اکنون آباد نیست، ولی پیش از آن آباد بوده و ملك مسلمانی بوده است، پس یا مالك آن شناخته شده است یا ناشناخته. اگر شناخته شده است ... و اگر ناشناخته بوده و خراب شده و آثار آبادانی در آن از بین رفته است، به نظر ما آن برای امام است و کسی نمی تواند بدون اجازهٔ وی آن را آباد کند، و اگر انسانی بدون اجازهٔ وی آن را آباد کند مالك آن نمی شود، و اگر احیا در زمان غیبت امام (ع) باشد احیاکننده تا هنگامی که به آبادانی آن همت می گمارد بدان سزاوارتر است، پس اگر آن را به حال خود گذاشت تا آثار آن از

---

(۱)- جواهر ۳۸/ ۲۷.

بین رفت و دیگری آن را احیا کرد مالك آن می شود، پس هنگامی که امام (ع) ظهور کرد- با توجه به آنچه پیش از این گفتیم- می تواند دست وی را از آن کوتاه گرداند.

و فقهای عامه در این مسأله اختلاف نظر دارند، ابو حنیفه گوید: وی با احیا مالك آن می شود، بخاطر عموم روایاتی که پیش از این گفتیم، و

نیز بـدین خـاطر که این زمین موات است و هیـچ کس بر آن حقی نـدارد وماننـد زمینی است که پیش از این ملـک مسـلمانی نبوده، و بخاطر اینکه این زمین اگر در دار الاسـلام باشـد ماننـد اشـیایی است که در دار الاسـلام پیـدا شده است، و اگر در دار الکفر باشـد حکم گنـج را دارد. و شافعی دو نظر دارد: یکی همین که گفتیم، و دوّم اینکه: احیاء آن جایز نیست، بخاطر گفتار پیامبر (ص) که فرمود: کسی که زمینی را در غیر حق مسلمان احیا کند بدان سزاوارتر است» که قید «در غیر حق مسلمان» دارد. و چون این زمین دارای مالک است پس احیاء آن جایز نیست، همانگونه که اگر معین باشد. و از احمد نیز دو روایت نقل شده که مانند دو نظریّه است.» «۱»

در ابتـدای مسـأله نیز دو عبـارت از مبسـوط و مهـذب و عبـارت دیگری نیز از تـذکره خوانـدیم در مـورد زمینی که مالـک آن شناخته شده نیست که با اجازه امام احیاء آن جایز است، و می توان بدان مراجعه نمود.

در مغنی ابن قدامه آمده است:

«نوع سوم: زمینی که در دار الاسـلام به ملکیّت مسلمان یا ذمّی غیر معین در آمده [و اکنون موات شده است] ظاهر کلام خرقی این است که آن با احیا به ملکیت کسی در نمی آید و این یکی از دو روایت احمد است ... چون کثیر بن عبد الله بن عوف، از پـدرش، از جـدش روایت نمـوده که گفت: از پیـامبر خـدا (ص) شـنیدم که می فرمـود: «کسـی که زمین مـواتی را در غیر حق مسلمان احیا کند از آنِ اوست» که

---

(۱)- تذکره ۲/ ۴۰۱.

آن را مقید کرده که در غیر حق مسلمان باشد، و چون این زمین دارای مالک است پس احیاء آن جایز نیست- همانگونه که اگر صاحب آن معین باشد- پس اگر مالک آن وارثی داشته باشد، برای ورثه اوست؛ و اگر ورثه ای نداشته باشد مسلمانان وارث او هستند. و روایت دوم این است که آن با احیا به ملکیت در می آید. این را صالح و دیگران نقل کرده اند، و آن مذهب ابو حنیفه و مالک است، بر اساس عموم روایات، و نیز برای این که این زمین چون موات است تا هنگامی که به ملکیت مالک در نیامده است هیچ قومی حق مشخصی در آن ندارند و نیز چون این اگر در سرزمین اسلام باشد مانند اشیاء پیدا شده در دار الاسلام است و اگر در دار الکفر باشد حکم گنج را دارد [که از انفال است].» «۱»

و آنچه عاجلًا به ذهن می رسد

اینکه: اگر آثار احیاء بطور کلی از بین رفته و مدتها از آن گذشته، و عرفاً ارتباط آن با صاحبان زمین قطع شده باشد- اگر چه احتمال وجود وارث شرعی با چند واسطه برای وی در جامعه وجود داشته باشد- در این صورت از انفال است و حکم آن را دارد، چون عرفاً حکم رها کردن زمین را دارد و ادلّه آن شامل آن می گردد، و اما اگر مدت زیادی از آن نگذشته بلکه عنوان مجهول المالک بر آن ثابت است، ظاهراً حکم آن را دارد، و دلیلی بر این نیست که حکم مجهول المالک در مورد زمین و دیگر اموال فرقی داشته باشد.

بحث در مورد زمینها و احیاء آن به

درازا کشید، جایگاه اینگونه مباحث در کتاب احیاء موات است و ما در اینجا بخشی از آن را به تناسب بحث یادآور شدیم. برای آگاهی بیشتر در این زمینه می توان به کتاب های مربوطه مراجعه نمود.

---

(۱)- مغنی ۶/ ۱۴۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۶۲

روایات جواز سوگند دروغ برای فرار از مالیات

از سوی دیگر در روایات ما وارد شده که می توان برای فرار از مالیات به دروغ سوگند یاد کرد، که در اینجا برخی را یادآور می شویم:

۱- در صحیحه زراره آمده است که گفت: به امام باقر (ع) عرض کردم:

گذر ما به مالیات چی ها می افتد که از ما می خواهند سوگند بخوریم تا اجازهٔ رفتن به ما بدهند. و جز به این کار رضایت نمی دهند. حضرت فرمود: برای آنان سوگند بخورید و این حلال تر (یا شیرین تر خ. ل) از خرما و کشمش است. «۳»

۲- در روایت حلبی آمده است که:

وی از امام باقر (ع) از مردی پرسید که برای مالیات چی سوگند یاد کرده است تا بدین وسیله مال خود را محفوظ نگهدارد؟ حضرت فرمود: مانعی ندارد. «۴»

۳- در روایت معمر بن یحیی آمده است که گفت:

---

(۱)- العامل علی الصدقه بالحق کالغازی فی سبیل اللّه. الخراج/ ۸۱.

(۲)- ... حتّی یرجع الی بیته. مستدرک حاکم ۱/ ۴۰۶، کتاب زکات.

(۳)- عن زراره، قال: قلت لأبی جعفر (ع) نمرّ بالمال علی العشّار فیطلبون منّا أن نحلف لهم و یخلّون سبیلنا و لا یرضون منا الّا بذلک، قال: فاحلف لهم فهو احلّ (احلی خ، ل) من التمر و الزبد. وسایل ۱۶/ ۱۳۵، کتاب ایمان، باب ۱۲، حدیث ۶.

(۴)- عن حلبی انه سأل ابا عبد الله (ع) عن الرجل یحلف لصاحب العشور یجوز (یحرز خ. ل) بذلک ماله؟ قال:

نعم. وسایل ۱۶/ ۱۳۵ کتاب ایمان، باب ۱۲، حدیث ۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۷۴

به امام باقر (ع) عرض کردم: نزد من کالاهایی از مردم است و من بر سر راه به مأمورین مالیات بر می خورم و آنان مرا سوگند می دهند و من برای آنان سوگند می خورم [آیا کار درستی انجام می دهم]؟ حضرت فرمود: «من دوست دارم تمام اموال مسلمانان را از پیش آنان عبور دهم و برای آنان سوگند بخورم، هر چیزی را که مؤمنی بر آن ضرورتی بیابد از موارد تقیّه است. «۱»

۴- در روایت اسماعیل جعفی آمده است که گفت:

به امام باقر (ع) عرض کردم: بر گمرکچیان گذر می کنم و اموالی به همراه من است، مرا سوگند می دهند، اگر سوگند بخورم رهایم می کنند و اگر سوگند نخورم بازرسیم می کنند و آزارم می دهند؟ حضرت فرمود: «برای آنان سوگند بخور». گفتم: اگر به طلاق همسرم سوگند می دهند؟ فرمود: «سوگند بخور». گفتم: اموال، مالِ من نیست؟ فرمود:

«مال برادرت را نگهداری می کنی». «۲»

و مانند این روایت است صحیحهٔ اسماعیل جُعفی «۳» و روایات دیگری که در این باب رسیده است.

ظاهراً اینگونه روایات در مورد مالیاتچیان و گمرکچیان حکومت های جور و ستم بوده است که پرداخت مال به آنان به گونه ای تقویت آنان محسوب می شده است. که بهتر این بوده که به هر شکل ممکن حتی زکاتهای واجب را از دسترس آنان دور نگهداشت.

---

(۱)- عن معمر بن یحییٰ قال: قلت لأبی جعفر (ع): ان معی بضائع للناس و نحن نمرّ بها علی هؤلاء العشّار فیحلفونا علیها فنحلف لهم؟ فقال: وددت انی اقدر علی أن أجیز اموال المسلمین کلها و احلف علیها، کلّ ما خاف المؤمن

علی نفسه فیه ضروره فله فیه التقیّه. وسایل ۱۶/ ۱۳۶، کتاب ایمان، باب ۱۲، حدیث ۱۶.

(۲)- عن اسماعیل الجعفی، قال: قلت لأبی جعفر (ع) امرّ بالعشّار و معی المال فیستحلفونی فان حلفت ترکونی و ان لم احلف فتشونی و ظلمونی؟ فقال: احلف لهم. قلت: ان حلفونی بالطلاق؟ قال: فاحلف لهم. قلت: فان المال لا یکون لی؟ قال، تتقی مال اخیک. وسایل ۱۶/ ۱۳۶ کتاب ایمان، باب ۱۲، حدیث ۱۷.

(۳)- وسایل ۱۵/ ۲۹۸، ابواب مقدمات طلاق، باب ۱۸، حدیث ۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۷۵

جهت دوّم: برخی از سخنان بزرگان در مورد روایات مالیات

[سخنان فقهای شیعه]

اکنون برخی از سخنان بزرگان و روایات وارده دربارۀ انواع مالیات را از نظر می گذرانیم:

۱- شیخ در کتاب جزیۀ خلاف (مسأله ۱۵) می گوید:

«هنگامی که حربی وارد دار الاسلام یا اهل ذمّه وارد حجاز شدند بدون آنکه قراردادی وجود داشته باشد که از آنان چیزی دریافت شود، از آنان چیزی دریافت نمی شود، و این ظاهر مذهب شافعی است. و در میان اصحاب او کسی است که می گوید: اگر از اهل ذمّه وارد حجاز شد- غیر از حرم- نصف عشر از وی گرفته می شود و اگر کافر حربی وارد دار الاسلام شد از وی یک عشر به عنوان مالیات دریافت می شود.

ابو حنیفه گوید: از آنان به همان اندازه گرفته می شود که آنان از مسلمانان هنگام ورود به کشورشان می گیرند. اگر ده یک (عُشر) می گیرند، ده یک می گیریم و اگر نصف عشر می گیرند نصف عُشر می گیریم و اگر چیزی نمی گیرند چیزی نمی گیریم.

دلیل ما اصالت برائت ذمه است و گرفتن چیزی از آنان نیاز به شرع یا شرط دارد [یا باید شارع چیزی مشخص کرده باشد یا در قالب یک قرارداد طرفین برای

ورود به کشور یکدیگر چیزی را پذیرفته باشند و قراردادی به امضا رسانده باشند] و هیچ یک از آنها در این مورد وجود ندارد.» «۱»

۲- و هم ایشان در کتاب جزیه مبسوط می نویسند:

«کافر حربی بدون اجازهٔ امام نمی تواند به دار الاسلام وارد شود. و می تواند برای مصلحتی، همانند رساندن پیام یا بستن قرارداد آتش بس و مصالحه و مواردی

---

(۱)- خلاف ۳/ ۲۴۰.

همانند آن بدون اجازه وارد شود ...

پس اگر برای ورود اجازه خواست، پس اگر بر اساس عقد قرارداد یا امان نامه ای باشد تا زمان پایان قرارداد بدون آنکه چیزی بپردازد وارد می شود. و اگر می خواست مواد غذایی یا کالایی به کشور اسلام وارد کند بدون این که مسلمانان به آن نیازمند باشند، و یا برای تجارت باشد، باید طبق آنچه امام مصلحت بداند از وی یک عُشر یا کمتر یا بیشتر از آن از وی دریافت کرد ...

و اما اهل ذمه اگر بخواهند در شهرهای دیگری جز حجاز به تجارت بپردازند از آن منع نمی شوند، چون در این مورد منعی نرسیده و تا هر زمان که بخواهند می توانند در آنجا بمانند. و اما در سرزمین حجاز در منطقه حرم که به هیچ وجه نمی توانند وارد شوند، اما در غیر منطقه حرم در بیشتر احکام حکم ورود اهل حرب به دار الاسلام را دارند ...

اگر اهل ذمه وارد سرزمین حجاز یا اهل حرب وارد هر یک از شهرهای اسلام شدند بدون آنکه قراردادی وجود داشته باشد، امام می تواند از آنان همانند آنجا که با اجازه وارد شده اند چیزی دریافت کند. و برخی گفته اند: چیزی از آنان دریافت نمی شود

و این نظر درست تری است چرا که اصل بر برائت است. و برخی گفته اند با آنان همانگونه که آنان با مسلمانان رفتار می کنند، رفتار می شود.

اگر اهل ذمه در حجاز به تجارت بپردازند، از آنان همان چیزی که در هر سال یک بار می پردازند باید گرفته شود. و اما اهل حرب اگر در کشور اسلام به تجارت بپردازند احوط آن است که برای هر بار که وارد می شوند از آنان مالیات دریافت شود، چون ممکن است دیگر برنگردند. و برخی گفته اند در هر سال فقط یک بار از آنان گرفته می شود و نوشته ای به آنان داده می شود که دیگر در طول سال

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۷۷

چیزی نپردازند.» «۱»

۳- علامه در جهاد تذکره گوید:

«در صورت پرداخت جزیه چیزی جز آن گرفته نمی شود، چه در کشورهای اسلامی تجارت کنند یا تنها در حجاز به تجارت بپردازند. شافعی نیز همین را گفته، به دلیل: فرمایش خدای متعالی که می فرماید: «حتی یعطوا الجزیه» که ریختن خون آنان را تا هنگامی که جزیه بپردازند مباح دانسته و پس از آنان دیگر حکم مسأله عوض می شود. و پرداخت جزیه برای آنان مصونیت می آورد و نیز به دلیل آنچه اهل سنت از پیامبر (ص) روایت کرده اند که فرمود: «آنان را به جزیه فرا بخوانید، اگر پاسخ مثبت دادند دست از آنان بردارید» و از طریق خاصه نیز روایت صحیحه محمد بن مسلم است از امام باقر (ع) پس از اینکه از ایشان پرسیده شد آیا در اموال و چارپایان آنان چیزی جز جزیه است؟ می فرماید:

«نه». «۲» احمد گوید: اگر از شهر خود به هر یک از کشورهای اسلامی تجارت

کنـد، از او نصف عُشـر گرفته می شود بر اسـاس فرمایش پیامبر (ص) که فرمود: «بر مسـلمانان مالیات نیست، مالیات بر یهود و نصـاری است.» البته ممکن است واژه مالیـات (عشور) حمـل بر جزیه شود، یا منصـرف باشـد به کسانی که به حجاز کالا حمل می کنند.» «۳»

مانند این مطلب در منتهی نیز آمده است. «۴»

اینکه در کلمـات بزرگـان سـرزمین حجـاز اسـتثناء شـده بخـاطر این است که ورود اهل ذمه بـدانجا ممنوع بوده، پس اگر وارد شدند در حکم اهل حرب بوده. که در عبارات آینده نیز بدین معنی اشاره شده است.

---

(۱)- مبسوط ۲/ ۴۸.

(۲)- وسایل ۱۱/ ۱۱۵، ابواب جهاد عدو، باب ۶۸، حدیث ۴.

(۳)- تذکره ۱/ ۴۴۲.

(۴)- منتهی ۲/ ۹۶۷.

۴- باز در تذکره آمده است:

«اگر کـافر حربی برای ورود به دار الاسـلام اجازه خواست در صورتی که حامل پیامی برای مسـلمانان است یا اینکه آذوقه و یا کالایی را که مسـلمانان بدان نیازمندند با خود حمل می کند، امام به وی اجازه می دهد. و نمی توان کسـی را که حامل پیامی است یا آمده است کلام خدا را بشـنود و پژوهشـگر است از وی مالی مطالبه کرد، چرا که اینان بدون اجازه امام هم می توانند وارد شونـد. اما اگر برای تجارت کالایی که مسـلمانان چندان بدان نیازمند نیسـتند وارد شود، می توان به او اجازه داد و از وی می توان یـک دهم مـال التجـارهٔ او مالیات گرفت، زیرا در برابر سودی که از تجارت به دست می آورد چیزی به عنوان مالیات از وی گرفته می شود. و تنها مالیات به مال التجاره وی تعلق می گیرد و لباس و مرکوب سواری او مالیات ندارد.

شافعیه در این مورد دو نظر دارند که آیا امام بیشتر از یک دهم (عُشر) می تواند چیزی از آنان بگیرد، صحیح ترین نظر نزد او این است که می توانـد و حتی می تواند بنا به مصلحت کمتر از آن تا حد نصف عشر [یک بیستم] دریافت کند. خصوصاً در مورد چیزهایی که مسلمانان شدیداً به آن نیازمندند چیزهایی مانند گندم و مانند آن ...

و اما کافر ذمّی می تواند به جز حجاز در دیگر شهرهای مسلمان نشین به تجارت بپردازد، و چیزی از تجارت وی دریافت نمی شود مگر اینکه به هنگام عقد قرارداد جزیه چیزی بر او شرط شده باشد. و ذمی در حجاز همانند کافر حربی در دیگر شهرهای مسلمان نشین است. و از هر یک مگر یک بار در سال در صورتی که در شهرهای مختلف به تجارت می پردازد دریافت نمی شود. و نوشته ای به او داده می شود که دو مرتبه از او مطالبه نکنند ...

اما در صورتی که به حربی برای ورود به دار الاسلام و به ذمی برای ورود به حجاز اجازه ورود داده شد بدون اینکه پرداخت مالیات بر او شرط شده باشد

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۷۹

در این مورد دو نظر است یکی اینکه باید مالیات بپردازد. بخاطر اینکه این مطلقی است که حمل بر معهود (که پرداخت مالیات است) می شود. و دوّم اینکه: نباید چیزی از او گرفت، چون چنین چیزی با او شرط نشده است. ابو حنیفه گفته است: اگر آنان از مسلمانان به هنگام ورود به شهرهایشان برای تجارت چیزی دریافت می کنند، از آنان مطالبه می شود اگر چه شرط نشده باشد، و اگر چیزی دریافت نمی کنند، چیزی مطالبه نمی شود،

اعتراضی که به این سخن ایشان شده است این است که این مجازات غیر ستمگر است [گرفتن یا نگرفتن مالیات در شهرهایشان چه ارتباطی با این تاجری که پرداخت مالیات با وی شرط نشده دارد؟].» «۱»

۵- در منتهی آمده است:

«برای اهل حرب جایز نیست که بدون اجازۀ امام به شهرهای مسلمان نشین وارد شوند ... اما در صورتی که تاجری باشد که مسلمانان به تجارت او نیازی نداشته باشند، مانند گندم و عطر و چیزهای دیگر، در این صورت با پرداخت چیزی- به آن مقدار که امام صلاح بداند- به وی اجازه تجارت داده می شود. و این به نظر امام است، هر چه مصلحت بداند، کم باشد یا زیاد، چه یک دهم اموال آنان باشد یا نباشد، و اگر بخاطر مصلحت بدون عوض به آنان اجازه داده شود جایز است چون این به اجتهاد امام بستگی دارد.

و اگر اجازه ورود به آنان داده شود ولی پرداخت عوض یا آن شرط نشود شافعی دو نظر دارد: یک: این که نمی توان از آنها چیزی مطالبه نمود چون چیزی با آنان شرط نشده است. دو: این که از آنان یک دهم گرفته می شود. زیرا مطلق اجازه حمل بر معهود در شرع می شود، و عمر از آنان می گرفت پس باید از آنان گرفت.

---

(۱)- تذکره ۱/ ۴۴۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۸۰

و شیخ (ره) نظر اول را تقویت کرده و این نظر خوبی است بر اساس اصل برائت و نیز چون معارضی ندارد.

و ابو حنیفه گوید: امام نگاه می کند اگر از مسلمانان هنگامی که به کشورهای آنها می روند مالیات می گیرند مانند آن را از اینان مطالبه می کند. و اگر

چیزی نمی گیرند از ایشان نمی گیرد، چون اینان به عمل حاکمان خود رضایت داده اند.

احمد گوید: در هر حال از آنان مالیات (عشر) دریافت می شود، چون عمر از آنان عشر دریافت می کرد و نقل نشده است که با آنان شرط کرده باشد، و این عمل بین صحابه مشهور است و خلفا بدان عمل می کرده اند و این اجماعی است. ولی ما به طور مطلق هیچ یک از این مطالب ادّعا شده را قبول نداریم.» «۱»

[سخنان فقهای اهل سنت]

۶- در خراج ابو یوسف آمده است:

«اما مالیاتها نظر من این است که قومی از اهل صلاح و دین آن را به عهده گیرند و به آنان دستور داده شود که به مردم ستم نورزند و از آنان بیش از آنچه بر آنان واجب است نگیرند ... آنگاه از مسلمانان یک چهارم عشر (دونیم درصد) و از اهل ذمه نصف عشر، و از اهل حرب عشر کامل بگیرند برای هر دفعه که تردد می کنند به شرط آنکه هدف آنان تجارت باشد و قیمت کالایشان به دویست درهم و بیشتر برسد، و اگر قیمت آن کمتر از دویست درهم باشد چیزی از آنان گرفته نمی شود. و نیز اگر قیمت آن به بیست مثقال [طلا] برسد از آنان یک دهم گرفته می شود ... و اگر به هنگام تردد دویست درهم سکه دار یا بیست مثقال شمش یا دویست درهم شمش یا بیست مثقال سکه دار به همراه داشته باشد اگر مسلمان باشد از وی یک چهارم عشر و اگر ذمی باشد نصف عشر و اگر کافر حربی باشد یک عشر دریافت می شود. آنگاه تا سال دیگر چیزی از وی دریافت

---

(۱)- منتهی ۲/ ۹۷۱.

نمی شود اگر چه به طور متعدد رفت و آمد کند.

و نیز اگر همراه بـا کالاـیی برای تجـارت رفت و آمـد کنـد، اگر کالاـی وی معـادل دویست درهم (نقره) یا بیست مثقال (طلا) است از وی مالیات [به نحو ذکر شده] گرفته می شود ...

و اگر مال التجاره ای همراه نـدارد و از مرز عبور می کنـد چیزی از وی گرفته نمی شود ... گویـد: ذمّی تغلبی و ذمی نجرانی- که اهل تغلب و یا نجرانند- همانند دیگر اهل کتابند که از آنان نصف عشر گرفته می شود. و مجوس و مشرکان در این جهت برابرنـد. گویـد: اگر تاجر همراه با مال و کالا بر مأمور مالیات گـذر کنـد و بگوید: زکات آن را پرداخته ام و برای سـخن خود سوگند بخورد، از وی پذیرفته می شود و موانع از راه او برداشـته می شود، و در این مورد نه از ذمی و نه از حربی پذیرفته نمی شود که بگوید پرداخت کرده ام، چون از آنان زکات دریافت نمی شود ...

ابو یوسف گویـد: عمر بن خطـاب مالیات را قرار داد و اشـکالی نـدارد که از مردم مالیات دریافت شود در صورتی که به آنان تعـدی نشود و بیش از آنچه باید بپردازند از آنان گرفته نشود. و هر چه از مسـلمانان گرفته شود به عنوان زکات است و هر چه از اهل ذمه و اهل حرب گرفته می شود، عنوان خراج دارد.» «۱»

روشـن است که أبـو یوسـف شـاگرد ابـو حنیفه است، بـا این حـال در کلاـم ایشـان بین گرفتن از مسـلمان و غیر مسـلمان فرقی گذاشته نشده- آنگونه که ابو حنیفه قائل بود- و نیز بین صورت اشتراط و عدم اشتراط تفاوتی

گذاشته نشده- آنگونه که در کلام شافعی و دیگران آمده بود- بلکه گفته است به طور مطلق گرفته می شود که این سخن مطابق با نظر احمد است.

۷- در کتاب «الامّ» شافعی پس از نقل آنچه مالك از عمر نقل کرده که از نبطیّه مالیات

---

(۱)- خراج/ ۱۳۲- ۱۳۴.

می گرفت می نویسد:

گمان نمی کنم آنچه عمر از نبطیّه می گرفت جز بر اساس شرطی بود که با آنان داشت، همانند شرط جزیه، و گمان می کنم که عمر بن عبد العزیز نیز از آنان مالیات می گرفت، و از اهل ذمّه چیزی نمی گرفت مگر بر پایه صلح؛ و آزاد نبودند به حجاز وارد شوند مگر بر اساس قرارداد صُلح، و رهبر جامعه با آنان قراردادی را امضا می کرد که بر اساس آن در تجارت و رفت و آمد خود آزاد باشند و همه شرایط در آن آمده تا کارگزاران بتوانند بر اساس آن با آنان رفتار کنند.

و اهل حرب آزاد نبودند که در کشورهای مسلمان نشین به تجارت بپردازند و اگر بدون امان نامه و یا نوشته ای به تجارت می پرداختند، اموالشان به غنیمت گرفته می شد. و اگر با امان نامه وارد می شدند و با آنان شرط می شد که عشر یا کمتر یا بیشتر از آن بپردازند، از آنان گرفته می شد. و اگر بدون امان و یا شرط وارد می شدند به کشور خود عودت داده می شدند و اجازه نداشتند در میان مردم به تردد بپردازند، و چیزی از آنان گرفته نمی شد و عقد قرار داد با رضایت خاطر آنان بوده و اگر به طور سرانه چیزی می پرداختند دیگر از اموال آنان چیزی گرفته نمی شد مگر آنکه در قرارداد بر

اموال آنان نیز چیزی درج شده بود، یا از روی رضایت خاطر می پرداختند، شافعی گوید:

فرقی نمی کند که اهل حرب از میان کسانی باشد که هنگامی که مسلمانان به کشورشان می روند از آنان ده یک می گیرند یا پنج یک، چیزی نباید از آنان گرفت، مگر با رضایت خاطر آنان یا بر اساس قرار داد، صلحی که با آنان به امضاء رسیده، یا به عنوان فی ء و غنیمت اگر نوشته ای ندارند که بر اساس آن اموالشان در پناه حکومت اسلامی محفوظ است.» «۱»

---

(۱)- الامّ ۴/ ۱۲۵، کتاب جزیه، ذکر ما اخذ عمر من اهل الذمه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۸۳

۸- در مدونه الکبری که در فتاوای مالک است آمده است:

گویم: آیا ملاحظه کرده ای هنگامی که نصرانی در شهری به تجارت بپردازد ...

هنگامی که از شهری برای تجارت به شهر دیگر اسلامی برود، از آنچه حمل می کند چه کم و چه زیاد چیزی گرفته نمی شود تا آنگاه که کالای خود را به فروش برساند. و اگر خواست کالای خود را به شهر دیگر ببرد، یا از شهری به شهر دیگر جابجا کند؛ این حق اوست و نباید از او چیزی دریافت کنند، در صورتی که به همانگونه که آمده به همان صورت خارج شده و چیزی در آن شهر خریدوفروش نکرده. اما اگر در شهر آنان با پولی که همراه وی بوده چیزی خریده به اندازه یک دهم آن از چیزی که خریداری کرده از وی مالیات دریافت می کنند ...

پرسیدم اگر: به همراه وی پول نقد نبوده بلکه با کالا خریداری کرده در چه زمان از وی دریافت می کنند؟ گفت: هنگامی که کالایش را فروخت. گفتم:

هنگامی که فروخت ده یک آن را از پول کالای فروخته شده دریافت می کنند؟ گفت: آری ...

گفتم: اگر شخص ذمی کالایی را به شهری بیاورد و به کمتر از دویست درهم بفروشد آیا از وی ده یک مالیات می گیرند؟ گفت: بلی، گفتم: از او چه کم باشد و چه زیاد مالیات می گیرند؟ گفت: بله. گفتم: این نظر مالک است؟ گفت: بله.» «۱»

فتوای مالک این است که اهل ذمه هر چه در بلاد اسلام بفروشند یا بخرند باید ده یک آن را فوراً به عنوان مالیات بدهند و برای آن حدّ نصابی مشخص نکرده است.

۹- در کتاب مختصر خرقی که در فقه حنابله نگاشته شده آمده است:

«و از اهل ذمه کسی که از شهر خودش به شهر دیگری برود از او در هر سال نصف عشر گرفته می شود.» «۲»

---

(۱)- المدونه الکبری ۱/ ۲۴۰، باب مالیات اهل ذمه.

(۲)- مغنی ابن قدامه ۱۰/ ۵۹۷.

ابن قدامه در شرح عبارت فوق می نویسد:

«این سخن از عمر مشهور است و روایتی صحیح نیز از او نقل شده است.

شافعی گوید: چیزی جز جزیه بر وی نیست ...» «۱»

باز در مختصر آمده است:

«اگر تاجری حربی با امان نامه برای تجارت به کشورهای اسلامی آمده از وی یک عشر گرفته می شود.»

ابن قدامه در شرح عبارت فوق می نویسد:

«ابو حنیفه گوید: از او چیزی گرفته نمی شود، مگر اینکه آنان از ما چیزی بگیرند که ما نیز همانند آن از آنان دریافت می کنیم ... و شافعی گوید: اگر آنان کالایی را برای فروش به کشور اسلامی آورند که مسلمانان بدان نیازمند نیستند، امام به آنها اجازه نمی دهد مگر اینکه مالیات بپردازند

و هر چه امام مصلحت بداند قرار می دهد، و مستحب است که بر اساس ده یک (عُشر) قرار دهد تا عمل او موافق با عمل عمر باشد ... و نظر ما همان است که در مسأله پیشین گفتیم. و نیز این که عمر از آنان ده یک می گرفت، و این روش او در بین صحابه مشهور است و خلفای راشدین و پس از آنان دیگر پیشوایان در هر زمان به آن عمل می کردند و عمل ناپسندی شناخته نمی شد، پس چه اجماعی قوی تر از این اجماع است؟ و نقل نشده است که این عمل بر اساس قرار دادی به هنگام ورود آنان بوده است ...» «۲»

۱۰- در بدایع الصنایع که در فقه حنفیّه است، آمده است:

و اما آن اندازه که گمرکی به عنوان گمرک از تاجر می گیرد بدین گونه است: که یا آن کس که از مرز عبور می کند مسلمان است یا کافر ذمی و یا کافر حربی؛ اگر مسلمان باشد از مال التجارهٔ وی ربع عشر (یک چهلم) گرفته می شود چون آنچه از او می گیرند به عنوان زکات است ...

---

(۱)- مغنی ابن قدامه ۱۰/ ۵۹۷.

(۲)- مغنی ابن قدامه ۱۰/ ۶۰۲.

و اگر کافر ذمی است نصف عشر (یک بیستم) که طبق شرایط زکات است ولی به عنوان جزیه و خراج محسوب می شود. البته جزیه سرانه از وی ساقط نمی شود ... و اگر کافر حربی است. همان اندازه که آنان از مسلمانان دریافت می کنند از وی گرفته می شود. اگر آنان ربع عشر می گیرند ربع عشر و اگر نصف عشر می گیرند، نصف عشر، و اگر یک عشر می گیرند، یک عشر ...

و اگر میزان گرفتن آنـان را نمی دانیم یک عشـر از آنان گرفته می شود. و اصل آن سـیره ای است که از عمر نقل شـده که به گمرکچیان نوشت: از مسـلمان ربع عشـر و از اهل ذمّه نصف عُشـر و از کافر حربی یک عشـر دریافت کنید. و این فرمان او در حضور صـحابه بود و هیچ یک از آنان با این فرمان مخالفت نکرد و این به معنی اجماع آنان در این مسأله است. و روایت شده که او گفته بود: «از آن به همان اندازه بگیرید که آنان از تجّار ما می گیرند.» به وی گفته شد: اگر نمی دانیم که آنان از تجّار ما به چه میزان می گیرند؟ گفت: «از آنان یک عشر بگیرید» و آنچه از آنان گرفته می شود به معنی جزیه است.» «۱»

این برخی از کلمات بزرگان در این زمینه بود؛ پس برخی به جواز گرفتن یک دهم (عشـر) و برخی یک بیستم (نصف عشر) و برخی یک چهلم (ربع عشر) فتوی داده بودند. برخی نیز جواز گرفتن را به وجود شرط و قرارداد موکول کرده بودند. برخی نیز گفته بودنـد: در صورت گرفتن آنان از مسـلمانان گرفتن جایز است و برخی خریدوفروش را شـرط جواز اخذ دانسـته بودند. و ظاهر سـخن همۀ آنان این بود که آنچه از مسلمان گرفته می شود همان زکات مال التجاره سالیانه اوست، و بیشتر آنان به عمل عمر و گفتـار او اسـتناد کرده بودنـد، که گویا به نظر آنان روایاتی که از پیامبر اکرم (ص) در این باب وارد شـده- و ما پس از این به ذکر آن می پردازیم- نزد آنان ثابت شده نبوده، یا اطلاق آن را

-(۱)

بدایع الصنایع ۲/ ۳۸، کتاب زکات.

مورد خدشه قرار می داده اند.

فقهای اهل سنت بحث مالیات و مالیاتچی را در کتاب زکات یا باب جزیهٔ کتاب جهاد مورد گفتگو قرار داده اند. و مراد از «عاشر» و مالیاتچی کسانی بوده اند که از سوی امام برای گرفتن زکات و مالیات بر راهها گماشته می شده اند تا از کسانی که از آن مسیر عبور می کنند چه مسلمان و چه کافر ذمی و یا حربی مالیات بگیرند، و این مطلب در کتاب مبسوط سرخسی و حاشیهٔ ابن عابدین «۱» و دیگر کتابها که برخی را پیش از این گفتیم، آمده است. اینان این مطلب را از آن جهت در کتابهای خود آورده اند که فرمانروایان و حکام آنها در عصر و زمانشان بدان عمل می کرده اند.

برای آگاهی از تفصیل مسأله می توان به کتاب «آثار الحرب» دکتر وهبه زحیلی مراجعه نمود. «۲»

روایات وارده در باب عشور:

روایاتی که در باب عشور وارد شده و از طرق اهل سنت است بدین گونه است:

۱- ابو داود در کتاب خراج «سنن» به سند خود، از حرب بن عبید الله، از جدّ خود- پدر مادرش- از پدرش، نقل روایت کرده که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود:

«عشور» بر یهود و نصاری است و بر مسلمانان عشور نیست».

به سند دیگر از حرب بن عبید الله، از پیامبر (ص) عین همین روایت را آورده و به جای کلمهٔ «عشور» «خراج» آورده. «۳»

این حدیث بر فرض اینکه دو نقل آن صحیح باشد با هم متعارض هستند که از حجیت ساقط می شوند. و شاید مراد از خراج همان جزیه باشد. و بر فرض اینکه نقل

---

(۱)- مبسوط سرخسی ۲/ ۱۹۹، و حاشیهٔ

ابن عابدین ۲/ ۳۷، باب العاشر.

(۲)- آثار الحرب/ ۵۲۴.

(۳)- انما العشور علی الهود و النصاری و لیس علی المسلمین عشور. سنن ابی داود ۲/ ۱۵۱. کتاب الخراج و الفی ء و الاماره، باب تعشیر اهل الذمه إذا اختلفوا بالتجارات.

اول صحیح باشد برای فقرۀ اول روایت اطلاقی نیست تا دلالت بر این کند که حتی به هنگام نبودن شرط و قرار داد، باز می توان از آنان گمرک و مالیات گرفت، زیرا مورد نظر روایت فقره دوم است که بفهماند بر مسلمان [در صورت تردد در شهرهای یکدیگر] گمرک نیست.

۲- در زکات «سنن» ترمذی ذیل روایت: «لیس علی المسلمین جزیه- بر مسلمانان جزیه نیست» آمده است و گفتار پیامبر (ص) که فرمود:

«لیس علی المسلمین جزیه «عشور» بر مسلمانان جزیۀ عشور نیست»

که مراد همان جزیه سرانه است. و در روایت دیگری همین مضمون تفسیر شده که گفته است: «عشور بر یهود و نصاری است و بر مسلمانان عشور نیست». «۱»

تفسیر عشور به جزیۀ سرانه از اجتهاد ترمذی است و دلیلی بر صحت اجتهاد او نیست.

۳- در «سنن» ابو داود نیز به سند خود، از مردی از بکر بن وائل، از دایی خود، نقل روایت کرده است که گفت:

به پیامبر خدا (ص) عرض کردم: از قوم خودم عشور بگیرم؟ فرمود: «عشور تنها بر یهود و نصاری است» «۲» این روایت را احمد از وی نقل کرده است و در آخر آن اضافه کرده: «و در اسلام عشور نیست» «۳»

۴- در «سنن» ابو داود نیز به سند خود، از مروی از بنی تغلب آمده است که گفت:

خدمت پیامبر (ص) آمدم و اسلام را

پذیرفتم؛ و آن حضرت اسلام را به من تعلیم داد و به من آموخت که چگونه از افراد قومم که مسلمان شده اند زکات بگیرم. آنگاه من به آن حضرت عرض کردم:

یا رسول اللّه، همهٔ آنچه را فرمودید من یاد گرفتم مگر صدقه را آیا از آنان مالیات

---

(۱)- انما العشور علی الیهود و النصاری، و لیس علی المسلمین عشور. سنن ترمذی ۲/ ۷۳، ابواب زکات، باب ۱۱، حدیث ۶۲۹.

(۲)- سنن ابو داود ۲/ ۱۵۱، کتاب خراج و فی ء، باب فی تعشیر اهل الذمه.

(۳)- مسند احمد ۴/ ۳۲۲.

[عشور] بگیرم؟ فرمود: «نه، مالیات [عشور] بر یهود و نصاری است». «۱»

بیهقی این روایات را در «سنن» خود آورده است آنگاه می گوید:

«و این روایات اگر صحیح باشد آن حضرت- و اللّه اعلم- خواسته است بفرماید از اهل ذمه در صورتی که به تجارت بپردازند مالیات بگیرید، پس هنگامی که اسلام را پذیرفتند، مالیات از آنان برداشته می شود.» «۲»

از سخن بیهقی آشکار می شود که ایشان در صدور این روایات از پیامبر (ص) تردید داشته است. و مؤید این مطلب است اینکه بیشتر فقهای اهل سنت برای جواز گرفتن عشور به عمل و گفتار عمر استناد کرده اند و نگفته اند پیامبر (ص) اینگونه فرمود: و ما پیش از این به نقل عبارات آنان پرداختیم.

در نهایه ابن اثیر دربارهٔ لغت «عشر» آمده است:

«در فرمایش پیامبر اکرم (ص) «لیس علی المسلمین عُشور، انما العشور علی الیهود و النصاری» عُشور: جمع عشر و به معنی مالیاتی است که از مال التجاره اهل ذمه دریافت می کردند، نه انواع زکات که از مسلمانان دریافت می شد. و در نزد شافعی آنچه

آنـان را ملزم بـه پرداخـت آن می کرد، شـرطی بـود کـه به هنگـام امضـای قرار داد ذمه می پذیرفتنـد، پس اگر شـرطی را نمی پذیرفتنـد بـه چیزی جز پرداخـت جزیـه ملـتزم نمی شدنـد. ابـو حنیفه گویـد: اگر آنـان هنگـامی که مسـلمانان برای تجـارت به کشورشـان می رونـد از آنـان گمرک و مالیـات می گیرنـد، هنگـامی که برای تجارت به کشور اسـلام می آینـد بایـد از آنان گمرک و مالیـات گرفت و از همین مورد است حـدیث: احمـدوا اللّه، اذ رفع عنکم العشور- خـدا را سـتایش کنیـد که از شـما عشور (مالیات) را برداشت. یعنی آن چیزهایی که پادشاهان از مردم

---

(۱)- لا، انما العشور علی النصاری و الیهود. سنن ابو داود ۲/ ۱۵۱، کتاب خراج و فی ء، باب تفسیر اهل ذمه.

(۲)- سنن بیهقی ۹/ ۱۹۹، کتاب جزیه، باب الذمی یسلم فیرفع عنه الجزیه.

دریافت می کردنـد. و در حـدیث آمـده است که: فرسـتادگان ثقیف شـرط کردند که فرا خوانده نشوند، مالیات از آنان گرفته نشود، و خراج نپردازند. یعنی ده یک درآمدهایشان را از آنان نگیرند.» «۱»

۵- در نصب الرایه به سند خود از انس بن مالک آمده است که گفت:

«پیامبر خـدا (ص) در اموال مسـلمانان در هر چهل درهم، یک درهم، و در اموال کسانی که در ذمّه هسـتند در هر بیست درهم یک درهم، و در اموال کسانی که در ذمّه نیستند، از هر ده درهم یک درهم قرار داد.» «۲»

این روایت را طبرانی در «الاوسط» و هیثمی در مجمع الزواید نقل کرده اند. «۳»

و در نصب الرایه از طبرانی آمده است:

«این روایت را به نقل از پیامبر اکرم (ص) کسی جز محمد بن معلّی روایت

نکرده و زنیج تنها کسی است که این را از وی نقل کرده است. و أیّوب و سلمه بن علقمه و یزید بن ابراهیم و جرید بن حازم و خبیب بن شهید و هیثم صیرفی و جماعتی آن را از انس به سیرین، از انس بن مالك نقل کرده اند که عمر بن خطاب اینگونه قرار داد. و حدیث را به نقل از عمر نقل کرده اند.» «۴»

ما این حدیث را پس از این از انس از عمر با سندهای مختلف خواهیم آورد. و ظاهراً صحیح همین است که عمر بدین گونه مالیات قرار داده است.

۶- در باب مالیات کتاب مبسوط سرخسی آمده است:

نقل روایت شده که هنگامی که عمر بن خطاب خواست که انس بن مالك را بر

---

(۱)- نهایه ۳/ ۲۳۹.

(۲)- فرض رسول اللّه (ص) فی اموال المسلمین فی کل اربعین درهماً درهم، و فی اموال اهل الذمه فی کلّ عشرین درهماً درهم، و فی اموال من لا ذمه له فی کل عشره دراهم درهم. نصب الرایه ۲/ ۳۷۹.

(۳)- مجمع الزوائد ۳/ ۷۰، کتاب الزکات، فیما تجب فیه الزکات.

(۴)- نصب الرایه ۲/ ۳۷۹، کتاب الزکات، باب فیمن یمرّ علی العاشر.

این کار بگمارد، به او گفت: آیا مرا از میان کارهایت بر آزار مردم می گماری؟ گفت: «آیا تو خوش نداری کاری را قبول کنی که پیامبر خدا (ص) مرا بر آن کار گماشت؟» «۱»

البته من در کتابهای اهل سنت این روایت را پیدا نکردم؛ بلکه مانند آن در گفتگویی بین انس بن سیرین و انس بن مالك آمده است. «۲»

و ما پس از این آن را خواهیم آورد.

این آن

چیزی بود که من در این باب به نقل از پیامبر خدا (ص) با بررسی اجمالی بدان دسترسی یافتم.

۷- در مصنف عبد الرزاق به سند خود از مسلم بن سکره آمده است که وی از فرزند عمر پرسید:

آیا تو می دانی که عمر از مسلمانان مالیات می گرفت؟ گفت: من چنین چیزی را از وی نمی دانم، ابو عبید نیز به سند خود از مسلم بن شکره، همانند آن را نقل کرده است. أبو عبید گفت: غیر حجاج گفته است: مسلم بن مصبح به جای مسلم بن شکره می باشد. «۳»

۸- أبو عبید به سند خود از زیاد بن حدیر نقل کرده که گفت:

من اول کسی بودم که در اسلام مالیات ده یک گرفتم؛ پرسیدم: از چه کسانی می گرفتی؟

گفت: از هیچ مسلمان و کافر ذمّی نگرفتم، فقط از نصارای بنی تغلب گرفتم. «۴»

۹- در سنن بیهقی به سند خود از زیاد بن حدیر نقل شده است که گفت:

عمر مرا به نصارای بنی تغلب فرستاد و مرا مأمور کرد که یک بیستم اموالشان را بگیرم و تأکید کرد که مبادا از مسلمانی یا کسی که از اهل ذمه است و خراج

---

(۱)- مبسوط سرخسی ۲/ ۱۹۹، کتاب الزکات، باب العشر.

(۲)- سنن بیهقی ۹/ ۲۱۰، کتاب الجزیه، باب ما یؤخذ من الذمی اذا اتّجر فی غیر بلده.

(۳)- المصنف ۴/ ۱۳۹، کتاب الزکات، باب العشور و الاموال/ ۶۳۴.

(۴)- الاموال ۵/ ۶۳۵.

می پردازد چیزی بگیرم. «۱»

۱۰- ابو عبید به سند خود از عبد الرحمن بن معقل نقل روایت کرده که گفت:

از زیاد بن حدیر پرسیدم: از چه کسی مالیات کسب می گرفتید؟ گفت: ما از مسلمانان و اهل

ذمه نمی گرفتیم. گفتم: پس از چه کسی می گرفتید؟ گفت: از تجار حربی همانگونه که آنان از ما هنگامی که به کشورهایشان می رفتیم مالیات کسب می گرفتند. «۲»

این روایت را بیهقی به سند خود، از عبد الله بن معقل، از زیاد بن حدیر نقل کرده است. «۳»

یحیای قرشی نیز در خراج خود، به سند خویش، از عبد الله بن مغفّل از زیاد بن حدیر همین مضمون را روایت کرده است. «۴»

۱۱- در خراج ابو یوسف آمده است:

نقل حدیث کرد برای من اسماعیل بن ابراهیم بن مهاجر، گفت: از پدرم شنیدم که می گفت: از زیاد بن حریر شنیدم که گفت: نخستین کسی که عمر بن خطاب بر مالیات کسب گماشت من بودم. گفت: مرا فرمان داد که کسی را بازرسی نکنم، و مسلمانانی که از ناحیه من عبور می کنند را از هر چهل درهم یک درهم، و اهل ذمه را از هر بیست درهم یک درهم، و کفار غیر ذمی را از هر ده درهم یک درهم بگیرم. گفت: مرا فرمان داد که بر نصارای بنی تغلب سخت بگیرم، و گفت: آنان قومی از عرب هستند و اهل کتاب نیستند، شاید مسلمان شوند. گفت: عمر با نصارای بنی تغلب شرط کرده بود که فرزندانشان را به نصرانیت فرا نخوانند. «۵»

۱۲- باز در همان کتاب به سند خود از زیاد بن حدیر اسدی، نقل روایت کرده که:

---

(۱)- سنن بیهقی ۹/ ۲۱۸، کتاب جزیه، باب تفسیر اموال بنی تغلب.

(۲)- الاموال/ ۶۳۵.

(۳)- سنن بیهقی ۹/ ۲۱۱، کتاب جزیه، باب ما یؤخذ من الذمی اذا اتّجر.

(۴)- الخراج/ ۱۶۹.

(۵)- الخراج ۱۳۵.

عمر بن خطاب وی را بر

مالیات عراق و شام گماشت و به وی فرمان داد که از مسلمانان یک چهارم عشر و از اهل ذمه نصف عشر، و از اهل حرب یک عشر دریافت کند. «۱»

۱۳- باز در همان کتاب، به سند خود از زیاد بن حدیر آمده است:

وی طنابی بر فرات کشیده بود، مردی نصرانی از آنجا عبور کرد، از وی مالیات گرفت، آنگاه چون کالای خود را فروخت در بازگشت نیز از وی مطالبهٔ مالیات کرد. وی گفت: هر بار که من از ایستگاه تو عبور می کنم از من مالیات مطالبه می کنی؟ گفت: بله. آن مرد برای شکایت به نزد عمر بن خطاب رفت، او را در مکه هنگامی که برای مردم خطبه می خواند یافت ... «۲»

۱۴- در سنن بیهقی، به سند خود از زیاد بن حدیر آمده است که گفت:

به عمر مکتوبی نوشتم دربارهٔ کسانی از اهل حرب که به شهرهای ما آمده اند و اقامت گزیده اند. عمر در پاسخ من نوشت: «اگر در آنجا شش ماه مانده اند از آنان یک دهم و اگر یک سال مانده اند یک بیستم دریافت کن.» «۳»

روشن است که در این سخن منقول از زیاد بن حدیر تهافت است [چون چند روایت قبل که مضامین مختلفی داشت همگی از زیاد بن حدیر نقل شده است] مگر اینکه بگوییم در چند زمان بوده است.

۱۵- در خراج ابو یوسف آمده است:

نقل حدیث کرد مرا ابو حنیفه، از قاسم، از انس بن سیرین، از انس بن مالک، گفت: «عمر بن خطاب مرا برای گردآوری مالیات فرستاد و برای من دستور العملی نوشت که برای مسلمانی که از شهری به شهر دیگر به تجارت

---

(۱)- الخراج/ ۱۳۵.

(۲)- الخراج/ ۱۳۶.

(۳)-

سنن بیهقی ۹/ ۲۱۰، کتاب الجزیه، باب ما یؤخذ من الذّمی اذا اتّجر.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۹۳

می پردازند یک چهارم عُشر (یک چهلم) و از اهل ذمه نصف عشر و از اهل حرب یک عُشر دریافت کنم. «۱»

۱۶- در سنن بیهقی، به سند خود، از ابو حنیفه، از هیثم- که در کوفه به صرافی اشتغال داشت- از انس بن سیرین- برادر محمد بن سیرین- نقل روایت کرده که گفت:

«عمر بن خطاب انس بن مالک را بر صدقات بصره گماشت، انس بن مالک به من گفت: تو را به همان مأموریتی که عمر بن خطاب مرا بدان گماشت می فرستم.

گفتم: این مسئولیت را نمی پذیرم مگر اینکه همان چیزی را که عمر بن خطاب برای تو نوشت برایم بنویسی. پس برای من نوشت: از اموال مسلمانان یک چهارم عُشر و از اموال اهل ذمه هنگامی که برای تجارت تردد کنند نصف عُشر، و از اموال اهل حرب یک عُشر بگیر.» «۲»

به نظر می رسد «هیثم» که در زنجیره سند این روایت آمده، با «قاسم» که در زنجیره سند روایت پیشین بود، یکی بوده که در نگارش اشتباه شده است [و هر دو یک داستان را نقل می کنند] و اینکه از مطلق مالیات به عنوان «صدقه» یاد شده [که معمولًا برای زکوات مسلمانان به کار می رود] مفهوم کلام را در ابهام فرو می برد، ولی این تعبیر در کلام انس بن سیرین است [نه در متن روایت].

۱۷- باز در سنن بیهقی به سند خود، از انس بن سیرین، آمده است که گفت:

انس بن مالک کسی را برای دعوت من فرستاد، و من کندی کردم، باز کسی را فرستاد، من

به نزد او رفتم، گفت: من می بینم که اگر به تو فرمان دهم که سنگی اینچنین و آنچنان را برای خشنودی من به دندان گیری تو این کار را خواهی کرد، من بهترین کار را برای تو برگزیدم و تو ابراز ناخرسندی می کنی؟ من برای تو

---

(۱)- الخراج/ ۱۳۵.

(۲)- سنن بیهقی ۹/ ۲۱۰، کتاب جزیه، باب ما یؤخذ من الذمی اذا اتّجر فی غیر بلده.

سنت عمر را می نویسم. گفتم: برای من سنت عمر را بنویس. و او نوشت: از مسلمانان از هر چهل درهم یک درهم و از اهل ذمه از هر بیست درهم یک درهم و از کسانی که ذمه ای برای آنان نیست از هر ده درهم یک درهم بگیر.» گفتم: کسانی که ذمّه ای بر آنان نیست کیانند؟ گفت: «رومیان، که [برای تجارت] به شام می آیند». «۱»

۱۸- باز در سنن بیهقی به سند خود از انس بن سیرین آمده است، گفت:

انس بن مالک مرا به عشور فرستاد. گفتم: آیا از بین کارهای خود مرا بدین کار می گماری؟ گفت: آیا تو خرسند نیستی تو را به کاری بگمارم که عمر بن خطاب مرا بدان گماشت، به من دستور داد که از مسلمانان ربع عُشر و از اهل ذمّه نصف عشر، و از کفاری که ذمّه ای بر آنان نیست یک عشر بگیرم. «۲»

۱۹- در خراج ابو یوسف آمده است:

نقل حدیث کرد برای ما محمد بن عبد الله، از انس بن سیرین، گفت: خواستند مرا بر جمع آوری مالیات «ابُلّه» بگمارند، من سرباز زدم؛ انس بن مالک با من ملاقات کرد و گفت: چه چیز باعث می شود که سرباز بزنی؟ گفتم: مالیاتچی

بـدترین کاری است که مردم بـدان گماشـته می شونـد. آنگاه به من گفت: تو این کار را انجام نـده، عمر این کار را انجام می داد؛ او بر اهل اسلام یک چهارم عُشر، بر اهل ذمه نصف عشر و بر مشرکان که در پوشش ذمه نبودند یک عشر قرار داد. «۳»

در کتاب نهایه در معنای واژه «ابُلّه» می نویسد:

«این واژه با ضمهٔ همزه و باء و تشدید لام: شهری است معروف در نزدیک بصره از جانب دریا.» «۴»

ظاهراً ابُلّه معرب «پُل» فارسی است که بندرگاه کشتی ها محسوب می شده است و

---

(۱)- سنن بیهقی ۹/ ۲۱۰، کتاب الجزیه، باب ما یؤخذ من الذمی اذا اتّجر.

(۲)- سنن بیهقی ۹/ ۲۱۰، کتاب الجزیه، باب ما یؤخذ من الذمی اذا اتجر.

(۳)- الخراج/ ۱۳۷٠

(۴)- نهایه ۱/ ۱۶.

جایگـاهی بـوده که از مسـافران گمرک و مالیـات دریـافت می کرده انـد و به همین مناسـبت این شـهر در زمـان مـا به «عَشـار» معروف شده است.

از خبر زیاد بن حدیر و از استدلال انس به عمل عمر، آشکار می شود که گرفتن عشور در زمان پیامبر (ص) مرسوم نبوده است و روایاتی که از پیامبر اکرم (ص) در این زمینه رسیده نزد آنان مسلم نبوده است و الا طبق قاعده باید بدان استدلال می کردند. از سوی دیگر در اینگونه روایات زکات مال التجاره مشروع که در زمان پیامبر اکرم (ص) تشریع شده بود و یکی از شرایط آن گذشـتن یـک سـال بـوده منظـور نبوده است. بلکه در اینگونه روایـات چیزی شـبیه مالیـات گمرک که در زمـان مـا معروف و متداول است منظور بوده، و از لحن روایات آشکار می شود که این نزد آنان

یـک امر ناپسـند محسوب می شـده است. البته ممکن است گفته شود آنچه از مسـلمانان گرفته می شـده به عنوان زکـات مـال التجاره بوده است و لذا از آنان ربع عشر (یک چهلم) دریافت می شده است، البته این نظر نیز قابل مناقشه و بررسی است.

۲۰- در خراج ابو یوسف نیز آمده است:

نقل حدیث کرد برای ما عاصم بن سلیمان، از حسن که گفت: ابو موسی اشعری به عمر بن خطاب نوشت: «سوداگرانی از بلاد مـا به سـرزمینهای دار الحرب می رونـد و آنهـا از آنـان مالیـات می گیرنـد». عمر در پاسـخ وی نوشت: «همـانگونه که آنان از سوداگران مسـلمان مالیات می گیرند، تو نیز از آنان مالیات بگیر، از اهل ذمه نصف عشر و از مسلمانان از هر چهل درهم یک درهم و از کمـتر از دویست درهم چیزی نگیر، پس هنگـامی که به دویست درهم رسـید پنـج درهـم مالیـات آن است و هر چه علاوه شود به همین نسبت افزوده می شود». «۱»

مانند این روایت را بیهقی نیز نقل کرده، همانند آن را نیز یحیی قرشی در کتاب خراج

---

(۱)- الخراج/ ۱۳۵.

خویش آورده است. «۱»

۲۱- یحیی قرشی در خراج خود، به سند خویش، از حسن اینگونه آورده است:

عمر بن خطـاب به ابو موسـی اشـعری نوشت: از تجار مسـلمانان از هر دویست درهم پنـج درهم؛ و هر آنچه زیادتر از دویسـت درهم است برای هر چهـل درهم یـک درهم؛ و از تاجران اهل خراج نصف عُشـر و از تجار مشـرکین که خراج نمی پردازنـد- یعنی اهل حرب- یک دهم دریافت کن. «۲»

۲۲- باز در خراج ابو یوسف آمده است:

عبد الملک بن جریج برای ما نقل

کرد، از عمرو بن شعیب که اهل منبج- قومی از اهل حرب- که آن سوی دریا زندگی می کردند، به عمر نوشتند:

«اجازه بده برای تجارت به شهرهای شما بیاییم و از ما مالیات بگیر.» عمر با اصحاب پیامبر خدا (ص) در این مورد مشورت کرد، و آنان به صلاح نظر دادند، و اینان نخستین کسان از اهل حرب بودند که مالیات تجارت پرداختند.

این روایت را عبد الرزاق نیز در المصنف آورده است. «۳»

۲۳- در زکات الموطّأ آمده است:

نقل حدیث کرد برای ما یحیی، از مالک، از ابن شهاب، از سالم بن عبد الله، از پدرش که: عمر بن خطاب از نبطیّه برای حمل گندم و زیتون نصف عشر می گرفت- بدین وسیله می خواست این دو کالا به مدینه زیاد آورده شود- و از قطنیّه یک عشر می گرفت. «۴»

۲۴- باز در همان کتاب است:

---

(۱)- سنن بیهقی ۹/ ۲۱۰، کتاب الجزیه، باب ما یؤخذ من الذمی اذا اتجر. و خراج یحیی قرشی/ ۱۶۹.

(۲)- الخراج/ ۱۶۹.

(۳)- الخراج/ ۱۳۵؛ و المصنف ۱۰/ ۳۳۵، کتاب اهل الکتابین، باب ما یؤخذ من ارضهم و تجاراتهم.

(۴)- الموطأ ۱/ ۲۰۸، کتاب الزکات، عشر اهل الذّمه.

و نقل حدیث کرد برای ما از مالک، از ابن شهاب، از سائب بن یزید، که او گفت:

من نوجوانی بودم که به همراه عبد الله بن عتبه بن مسعود، در زمان عمر بن خطاب بر بازار مدینه گماشته شده بودیم و از نبطیّه یک دهم دریافت می کردیم.

و نقل حدیث کرد برای من مرا از مالک، که وی از ابن شهاب سؤال کرده که به چه دلیل عمر بن خطاب از نبطیه یک عشر دریافت

می کرده است؟ ابن شهاب گفت: در زمان جاهلیت از آنان یک دهم می گرفتند و عمر آنان را به همین امر ملزم ساخت. «۱»

در کتاب الأمّ شافعی این دو روایت به نقل از مالک آمده است و تهافت بین آن دو به دوگونه توجیه شده است، یکی اینکه عشر در روایت سائب به عشر برای قطنیّه حمل شود. دوم اینکه اختلاف به اختلاف در زمانها بازگردد، گفته است: «همه اینها به چگونگی قرارداد مصالحه بازمی گردد که به رضایت حاکم و آنان وابسته است. «۲»

این دو روایت را ابو عبید نیز به سند خود از مالک نقل کرده. «۳» بیهقی نیز به همین صورت به سند خود از مالک آورده است. «۴»

در کتاب نهایه در معنی قطنیّه آمده است:

«به کسر و تشدید: واحد قطانی است، و آن چیزهایی مانند عدس و نخود و لوبیا و مانند آن است.» «۵»

باز در آن کتاب آمده است:

«نبط و نبیط: قبیلهٔ معروفی بوده اند که در سرزمین بطایح، بین العراقین زندگی می کردند.» «۶»

---

(۱)- الموطأ ۱/ ۲۰۸، کتاب الزکات، عشر اهل الذمه.

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه‍ ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۸، ص: ۱۹۷

(۲)- الأمّ ۴/ ۱۲۵، کتاب الجزیه، ذکر ما اخذ عمر.

(۳)- الاموال/ ۶۴۰، ۶۴۱.

(۴)- سنن بیهقی ۹/ ۲۱۰، کتاب الجزیه، باب ما یؤخذ من الذمی اذا اتجر.

(۵)- نهایه ابن اثیر ۴/ ۸۵.

(۶)- نهایه ابن اثیر ۵/ ۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ‏۸، ص: ۱۹۸

و در حاشیهٔ الاموال به نقل از المنجد آمده است:

«نبط و انباط: قومی هستند که در گذشته

از جنوب فلسطین کوچ کرده و تاجر پیشه بوده اند و به مصر و شام و بلاد فرات و روم آمده اند.» «۱»

۲۵- در سنن بیهقی به سند خود از سائب بن یزید آمده است، که گفت:

من در زمان عمر بن خطاب به همراه عبد الله بن عتبه مأمور گردآوری مالیات بودیم، وی در مواردی که اهل ذمه به تجارت می پرداختند نیم عُشر (یک بیستم) از درآمدشان را دریافت می کرد. «۲»

۲۶- در خراج أبو یوسف آمده است:

نقل حدیث کرد برای ما یحیی بن سعید، از زریق بن حیان- که مأمور ایستگاه مصر بود- و یادآور شد که عمر بن عبد العزیز به وی نوشته است: دقت کن، از ایستگاه تو، مسلمانان که تردد می کنند، از عین اموال آشکار آنان و از مال التجاره آنان از هر چهل دینار یک دینار دریافت کن، و کمتر از آن به همین مقیاس است تا بیست دینار برسد. و اگر کمتر از بیست دینار داشت چیزی از وی مگیر. و اگر اهل ذمه از ایستگاه تو عبور کردند، از مال التجاره آنان از هر دویست دینار یک دینار بگیر، و کمتر از آن به همین میزان است تا به ده دینار برسد، و اگر کمتر از ده دینار است چیزی از آنان مگیر. و برای آنان دستخطی بنویس که تا سال دیگر از پرداخت مالیات معاف باشند. «۳»

مانند این روایت را عبد الرزاق در «المصنف» آورده است و در آن آمده: «و هر یک از مسلمانان که بر تو بگذرد و همراه او مال التجاره ای باشد، صدقه [زکات] وی را از وی بگیر.» «۴»

---

(۱)- الاموال:/ ۶۴۱.

(۲)- سنن بیهقی ۹/ ۲۱۰، کتاب

الجزیه، باب ما یؤخذ من الذمی اذا اتجر فی غیر بلده.

(۳)- الخراج/ ۱۳۶.

(۴)- المصنف ۱۰/ ۳۳۴، کتاب اهل الکتابین، حدیث ۱۹۲۷۸.

از این جمله به طور آشکار استفاده می شود که آنچه از مسلمانان دریافت می شده به عنوان زکات مال التجارهٔ آنان بوده، و گواه به همین معناست آخر روایت که گذشت یک سال را یادآور شده. ذیل این روایت را أبو عبید نیز آورده است. «۱»

۲۷- در «المصنف»: از معمر از یحیی بن ابی کثیر، آمده است که گفت:

از اهل کتاب دو برابر آنچه از مسلمانان از طلا- و نقره دریافت می شود گرفته می شود. این کار را عمر بن خطاب و عمر بن عبد العزیز انجام داده اند. «۲»

و روایات دیگری که در این زمینه رسیده است.

[جمعبندی روایات

] آنچه از مجموع این روایات استفاده می شود این است که گرفتن مالیات گمرکی در آن زمانها امر رایج و متداولی بوده و اجمالًا آن را مشروع می دانسته اند، نهایت امر اینکه در مورد مسلمانان که یک چهلم بوده به عنوان زکات سرمایه تجارت دریافت می کرده اند، منتهی الامر در روایاتی که در این زمینه از پیامبر اکرم (ص) نقل شده بود پیش از این گفتیم که مورد تردید است و لذا بیشتر فقهای اهل سنت به عمل و گفتار عمر استناد کرده اند، نه به روایات منقول از پیامبر اکرم (ص). ما در عبارت «منتهی» خواندیم به نقل از احمد که حنبل گفته بود، از کفار حربی مطلقاً یک دهم گرفته می شود، چون عمر از آنان یک دهم می گرفت و نقل نشده است که این گرفتن بر اساس شرط و معاهده ای بوده، پس بطور مطلق

و لو قرار دادی نباشد از آنان می توان بر اساس یک دهم حقوق گمرکی گرفت. و این نظریه عمر در بین صحابه مشهور بوده و پس از وی خلفا اجمالًا بدان عمل می کرده اند. و ادعای اجماع بدین صورت در عبارت مغنی و بدایع الصّنایع آمده بود، پس از گفتار آنان آشکار می شود که آنان می خواهند حکم

---

(۱)- الاموال/ ۶۴۱.

(۲)- المصنف ۱۰/ ۳۳۵، حدیث ۱۹۲۸۱.

مسأله را با اجماع ثابت کنند.

البته نظر ما در اجماع و ملاک حجیت آن مخالف نظر فقهای سنت است، زیرا صرف اتفاق کل و اجماع فقها برای ما حجت نیست، بلکه به نظر ما اجماع در صورتی حجت است که به گونه ای کاشف از قول و عمل معصوم (ع) باشد، که در حقیقت خود یک راه از راههای اثبات سنت است. که باید در جایگاه خود مورد پژوهش قرار گیرد. البته در اصل وجود چنین اتفاق و اجماعی هم می توان مناقشه نمود، زیرا از برخی از کلمات آنان استفاده می شود که در آن زمانها نیز بسیاری از فقهای سنّت بوده اند که مشروعیت و حلیت مالیات را مشروط به وجود معاهده و قرارداد می دانسته اند، بلکه از این سخنان روشن می شود که نزد کسانی که ملتزم به موازین شرعی بوده اند گرفتن مالیات به عنوان گمرک یک امر ناپسند و خلاف شرع محسوب می شده است.

ابو عبید در کتاب «الاموال» خود می گوید:

«دربارۀ روایاتی که در آن از عاشر (مالیاتچی) یاد شده بود. و کراهت نگاهداشتن مردم و سخت گرفتن بر آنان مطالبی است که یادآور می شویم:

در زمان جاهلیت سیره پادشاهان عرب و عجم بر این بوده که از تجاری

که به کشورشان وارد می شده اند مالیات و گمرکی می گرفته اند، در نامه های پیامبر اکرم (ص) به شهرهایی مانند ثقیف و بحرین و دومه الجندل و دیگر شهرها که مسلمان می شدند آمده است که آن حضرت به آنان می نویسد، دیگر از این به بعد لازم نیست که تن به تحمیل و تحقیر دهند و مالیات گمرکی بپردازند. از این نوشته ها آشکار می شود، که این از سنت های جاهلیت بوده و خداوند با فرستادن پیامبر و اسلام آن را از مردم برداشته است.

در اسلام فریضهٔ زکات آمده که یک چهلم است، یعنی از هر دویست درهم پنج درهم، پس کسی که بر این منوال از مردم زکات بگیرد، در حقیقت عاشر و مالیاتچی نیست، چون که عُشر (یک دهم) نگرفته بلکه ربع عُشر (یک چهلم) گرفته است ... پس اگر مأمور مالیات با رضا و رغبت مسلمانان زکات آنان را

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۰۱

وصول کند، مصداق این روایت محسوب نمی شود. و اگر مردم را به پرداخت زکات مجبور کند بعید نیست که مشمول این روایت شود اگر چه از ربع عُشر تجاوز نکند، زیرا سنّت پیامبر (ص) در اموال صامت (طلا و نقره) [که سرمایه تجارت هستند] این است که مردم بر آن در امنیت باشند: و از همین مورد است حدیث مسروق که قبلًا یادآور شدم که می گوید: «من نمی دانم این ریسمان چیست که نه پیامبر خدا (ص) و نه أبو بکر و نه عمر آن را قرار ندادند» و این ریسمانی که بر پهنای رودخانه کشیده بودند و مانع می شدند که کشتی ها مگر با پرداخت گمرک از آن عبور کنند. و مسروق این عمل

را ناپسند می دانست که با اجبار از مردم پول دریافت کنند. و حدیث عمر بن عبد العزیز نیز مفسر همین سخن است که به کارگزار خود گفت: «کسی که زکات خود را به تو تقدیم کرد بگیر، و کسی که نداد خدا خود او را کفایت می کند.» و نیز گفتۀ عثمان که گفت:

کسی که از وی مالیات می گیریم، از او نمی گیریم تا اینکه خود به اختیار خود آن را بپردازد.».» «۱»

باز در کتاب «الاموال» پیش از فراز فوق آورده است:

«نقل حدیث کرد برای ما معاویه، از اعمش، از شقیق، از مسروق که گفت: «به خدا سوگند من از هیچ کاری هراسناکتر نیستم که مرا به آتشی ببرد مگر این کاری که شما می کنید. مرا چه رسد که به مسلمانی یا به کسی که در پناه اسلام است دیناری و یا درهمی ستم روا دارم، من نمی دانم این چه ریسمانی است که نه پیامبر خدا (ص) و نه أبو بکر و نه عمر آن را قرار ندادند. به وی گفتند: تو را چه بر آن داشت که بدین کار وارد شوی؟ گفت: زیاد و شریح و شیطان مرا رها نکردند تا مرا بدین کار وارد کردند.» «۲»

---

(۱)- الاموال/ ۶۳۶- ۶۳۸.

(۲)- الاموال/ ۶۳۵.

باز در همان کتاب به سند خود از عبد الرحمن آمده است که گفت:

«عمر بن عبد العزیز به عدیّ بن ارطاه نوشت: از مردم فدیه (پیش کشی فرستادن) را بردار، از مردم سور و سات دادن را بردار، از مردم ایستگاههای پرداخت مالیات را بردار؛ زیرا این عمل خود یک نوع بی ارزش کردن مردم است که خداوند متعال

می فرماید: «وَ لا تَبْخَسُوا النّاسَ أَشْیاءَهُمْ وَ لا تَعْثَوْا فِی الْأَرْضِ مُفْسِدِینَ»* «دارایی های مردم را کم ارزش نکنید و در زمین فساد بر نینگیزید.» پس کسی که زکات خود را برای تو آورد از وی بپذیر و کسی که نیاورد، خدا او را بسنده است.» «۱»

در نهایه ابن اثیر آمده است:

«در حدیث آمده است: زمانی بر مردم فرا می رسد که ربا را به عنوان خریدوفروش، شراب را به عنوان نبیذ، و بخس (کم ارزش کردن کالای مردم) را به عنوان زکات حلال می شمرند» و بخس: آن چیزی است که حاکمان به عنوان عُشر و مکوس از مردم می گیرند و بدین گونه زکات و صدقه را تأویل و توجیه می کنند.» «۲»

که از همهٔ این گفته ها و موارد مشابه آن استفاده می شود که مشروعیت اینگونه مالیاتها در نزد آنان مورد سؤال بوده و بلکه آن را امری منکر و ناپسند به شمار می آورده اند.

ولی با تمام این مسائل ممکن است برای جواز اینگونه مالیات- علاوه بر عمل خلیفه و کارگزاران او که در مرأی و منظر صحابه بوده است و ردع و منعی از آنان شنیده نشده و الا آشکار می شد- به عمل امیر المؤمنین (ع) استناد کرد که آن حضرت پس از آنکه متصدی امر خلافت شدند شنیده نشد که در این مورد مخالفتی کرده باشند، با اینکه گرفتن گمرک در آن زمان در سرتاسر کشور اسلامی معمول بوده است. از سوی

---

(۱)- الاموال/ ۶۳۳.

(۲)- نهایه ۱/ ۱۰۲.

دیگر خود آن حضرت هم اموالی را که از شهرهای مختلف به مرکز خلافت می آوردند قبول می کردند، که این خود امضاء این نوع

مالیاتها محسوب می گردد.

به عنوان نمونه شما ملاحظه می فرمایید در کتاب «المصنف» ابی بکر بن ابی شیبه، به سند وی آمده است که گفت:

مختار اموالی را از مداین که عموی وی سعد بن مسعود بر آن گمارده شده بود، نزد علی بن ابی طالب (ع) آورد، گوید: اموال را نزد آن حضرت گذاشت و دستمال قرمز رنگی بر روی آن کشیده شده بود. دست خود را در میان اموال برد و از میان آنها کیسه ای را برداشت که در آن پانصد درهم بود و گفت: این از درآمد زنان بدکاره است.

حضرت علی (ع) فرمود: «ما نیازی به درآمد زنان بدکاره نداریم» گفت: آن حضرت دستور داد که آن اموال را به بیت المال تحویل دهند. «۱»

از این روایت آشکار می شود که آن حضرت به جز درآمد زنان بدکاره بقیه اموال را با تحویل گرفتن آن، مورد امضاء قرار داده است. و بسیار بعید است با توجه به اینکه مالیات گمرکی در آن زمانها متداول بوده، از اینگونه اموال از میان آنها نبوده باشد.

ممکن است گفته شود برخی از بدعت ها آنچنان در اعماق قلوب مردم ریشه دوانیده بوده که حتی امیر المؤمنین (ع) هم نمی توانسته با آن مقابله کند، نظیر اقامه نماز جماعت در صلاه تراویح. «۲»

ولی در پاسخ باید گفت: شیوه امیر المؤمنین (ع) در بسیاری از مسائل به ویژه در سالهای پایانی حکومت خود که حکومت وی استقرار بیشتری یافته بود، بر خلاف این بوده، و اگر امر خلافی مشاهده می فرمود، مورد ردع و انکار قرار می داد.

---

(۱)- المصنف ۱۱/ ۱۱۴، کتاب الامراء، حدیث ۱۰۶۷۰.

(۲)- صلاه تراویح نمازهای دو رکعتی مستحبی است که اهل سنّت در

ماه رمضان به جماعت می خوانند و بعد از هر چهار رکعت کمی استراحت می کنند؛ و از همین جهت به آنها تراویح گفته شده، تراویح جمع ترویحه است که به معنی راحتی و استراحت است. و به نظر شیعه نمازهای مستحبی را جز در یکی دو مورد نمی توان به جماعت خواند. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۰۴

خلاصه کلام و نتیجه:

خلاصه کلام در مسأله اینکه: مقتضای اصلی اوّلی، همان سلطهٔ مردم بر جانها و اموال خویش است، و نمی توان کسی را به کاری مجبور کرد، و اموال انسانها همانند خون آنها محترم است. مگر در مواردی که از ناحیه شرع مبین خلاف آن ثابت شده باشد، همانگونه که در تشریع انواع زکات و خمس و جزیه و مانند آن به اثبات رسیده است و حاکمان می توانند آنها را از مردم مطالبه کنند.

در روایتی از پیامبر خدا (ص) رسیده است:

«زکات، هر گونه مالیاتی را نسخ کرد.» «۱»

و از امام باقر (ع) است که فرمود:

«خداوند متعال بنده اش را پس از نمازهای واجب، دیگر از نمازی و پس از زکات، دیگر از مالیاتی مورد بازخواست قرار نمی دهد.» «۲»

در وصیت پیامبر اکرم (ص) است به معاذ بن جبل هنگامی که وی را به یمن فرستاد؛ و به وی فرمود:

به آنان خبر ده که خداوند بر آنان صدقه را واجب فرموده که از ثروتمندانشان گرفته می شود و به نیازمندانشان داده می شود، پس اگر آنـان تو را در این زمینه اطاعت کردند، مبادا اموالشان را مورد تعرض قرار دهی، و بر حذر باش از نفرین مظلوم که بین او و بین خدا حجابی نیست. «۳»

---

(۱)- و الزکاه نسخت کل صدقه. وسایل ۶/ ۶،

ابواب ما تجب فیه الزکات، باب ۱، حدیث ۱۳.

(۲)- عن ابی جعفر (ع): لا یسأل اللّه عبداً عن صلاه بعد الفریضه و لا عن صدقه بعد الزکاه. وسایل ۶/ ۶، ابواب ما تجب فیه الزکاه، باب ۱، حدیث ۱۲.

(۳)- فیما وصیّ به رسول اللّه (ص) معاذ بن جبل حین بعثه الی الیمن: «فاخبر هم انّ اللّه قد فرض علیهم صدقه تؤخذ من اغنیائهم فتردّ علی فقرائهم، فان هم طاعوا لک بذلک فإیّاک و کرائم اموالهم، و اتق دعوه المظلوم فانّه لیس بینه و بین اللّه حجاب. صحیح بخاری ۳/ ۷۳، کتاب المغازی، بعث ابی موسی و معاذ الی الیمن.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۰۵

و در صحیحه محمد بن مسلم از امام باقر (ع) است که گفت:

«آیا از اهل جزیه در اموال و چارپایانشان چیزی جز جزیه دریافت می شود؟ فرمود: نه.» «۱»

از سوی دیگر روایاتی که در باب عشور [مالیات گمرک] رسیده با همهٔ زیادی آن در حدی نیست که ما را قانع کند و حجت شرعی برای ما باشد، بلکه روایات زیادی در نکوهش گمرکچی و باجگیر رسیده است که ما پیش از این به نقل آن پرداختیم. از دیگر سو، ما در صحت روایاتی که از پیامبر اکرم (ص) نقل شده بود تردید کردیم. یعنی روایاتی نظیر: «انما العشور علی الیهود و النصاری، و لیس علی المسلمین عشور» و بر فرض صحت آنها ظاهراً محور بحث در این روایت بیان نفی عشور از مسلمانان است نه اثبات آن برای اهل ذمه، پس اطلاقی در آن نیست، و شاید مراد آن در صورتی باشد که ضمن عقد ذمّه شرط و قراری در این

زمینه مورد پـذیرش طرفیـن قرار گرفتـه است، که در این صـورت بی اشـکال است، زیرا به نظر مـا مقـدار جزیه به نظر امـام و پیشوای جـامعه واگـذار شـده است، یا اینکه مراد از «عشور» را همان جزیه بگیریم نه چیزی علاوه بر آن، همانگونه که ترمـذی قائل به این نظریّه بود.

علاوه بر همـهٔ اینها، از کجا معلوم که آنچه در زمان عمر به وقوع پیوسـته بر اساس قراردادی بین عمر و آنان نبوده است، بلکه ممکن است در این زمینه آنان با عمر قرار دادی را به امضاء رسانده اند، و دولت اسـلامی می تواند از ورود کفار حربی به دار الاسـلام پیش گیری کنـد و به آنـان امان ندهـد مگر اینکه مبلغی را بپردازنـد و این مال طبق توافق می توانـد کمتر یا زیادتر از یک دهم (عشـر) باشد. همانگونه که دولت اسـلامی می تواند، برای استفاده از راهها و بندرگاهها و فرودگاهها و بزرگراهها و پلها و سایر امکانات خود که در اختیار دیگران می گذارد طبق قرار داد مبلغی را مطالبه کند، و در این

---

(۱)- محمد بن مسلم، عن ابی جعفر (ع): فی اهل الجزیه یؤخذ من أموالهم و مواشیهم شی ء سوی الجزیه؟ قال: لا. وسایل ۱۱/ ۱۱۵، ابواب جهاد عدو، باب ۶۸، حدیث ۴.

زمینه فرقی بین مسـلمان و غیر مسـلمان نیست. همـهٔ این مسائـل بـا قطع نظر از موضوعی است که در مبحث بعـد بـدان خواهیم پرداخت که دولت اسـلامی می توانـد در مواقع ضـروری برای حفـظ نظـام مالیاتهای ضـروری وضع کنـد و مردم نیز مکلف به پرداخت آن هستند. بلکه می توان گفت اینها مشمول عنوان زکات است و مقدار آن

در هر منطقه و زمان به حکام و کارگزاران آن واگـذار شـده است، که متناسب با نیاز زمان و مکان قرار داده می شونـد. که ما در مبحث زکات همین کتاب به تفصیل از آن گفتگو کردیم و می توان بدان مراجعه نمود.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۰۷

جهت سوّم: مالیاتهای دیگر جز مالیاتهای شناخته شده

اشاره

در صورتی که مالیاتهای شـناخته شده از قبیل انواع زکات و خمس و جزیه و درآمد اراضـی انفال- بنابر آنچه ما برگزیدیم- و درآمـد اسـتخراج معـادن، و حقوق گمرکی از تجار اهل حرب، سود تجارت های خارجی که معمولًا حکومت ها متصـدی آن هسـتند و دیگر منابع در آمـد زای حکومت ها، کفاف اداره و شـئون مختلف جامعه را نـداد و باز همچنان کمبودها و نارسایی هـایی وجـود داشت، آیـا در این صـورت می توان علاـوه بر آنهـا مالیاتهـای دیگری را بر حسب ضـرورت بر اعمـال و اموال و کارخانجـات و ساختمانهـا و ماشـین ها و مواردی هماننـد آن قرار داد یا خیر؟ این مطلبی است که در این مبحث بـدان خواهیم پرداخت.

ضرورت ادارهٔ جامعه

اشاره

همانگونه که پیش از این بارها یادآور شدیم، اصل اوّلی اقتضا دارد که مردم بر جانها و مالهای خویش مسـلط باشـند و به ناروا نتوان وجوهی را از آنان دریافت کرد. از سوی دیگر در شـریعت مقدس اسلام حرمت مال انسان همانند حرمت خون اوست، و نمی توان در آن تصـرف سـتمگرانه داشت. ولی از دیگر سو تأسـیس دولت و حکومت و حفظ نظام اسـلامی و ادارهٔ قوای سـه گانه و ایجاد امنیت در شهرها و روستاها و پاسداری از مرزها و اقامه ارکان دین و امر به معروف و نهی از منکر به مفهوم وسیع آن، یعنی گسترش نیکی ها در جامعه و بر کندن ریشه تباهیها و بدی ها، و اموری همانند اینها در حکومت حقه صالحه، چیزی است که به حکم عقل و شـرع از ضروریات است. و ما پیش از این در جای جای مختلف کتاب بر آن تأکید ورزیدیم و گفتیم حکومت اسلامی حتی در زمان غیبت

تعطیل بردار نیست، و حتی در برخی روایات حکومت و ولایت والاترین رکن اسلام شمرده شده است، چنانکه در صحیحه زراره از امام باقر (ع) آمده

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۰۸

است که فرمود:

«اسلام بر پنج چیز بنا شده: بر نماز و زکات و حج و روزه و ولایت.» زراره گوید:

گفتم: کدامیک از اینها برتر است؟ فرمود: «ولایت افضل است، زیرا آن کلید همهٔ اینهاست و حکومت است که زمینهٔ انجام دیگر ارکان را فراهم می آورد.» «۱»

و واضح است که اقامهٔ دولت و تشکیل حکومت به وجود یک نظام مالی گسترده که همهٔ نیازها را برطرف کند و به اوضاع جامعه سر و سامان بخشد نیازمند است، و این یکی از محکماتی است که جایی برای تردید در آن نیست.

پس برای پاسخگویی به این نیاز باید یکی از دو راه را در نظر گرفت.

۱- گسترش مفهوم زکات بر همهٔ منابع مالی

راه نخست اینکه بگوییم: واژهٔ زکات به همهٔ وظایف مالی که متناسب با نیازمندیها، بر دارائیهای مردم، از سوی حکومت های واجد شرایط قرار داده می شود، اطلاق می گردد. که طبق این تعریف اصل زکات چیزی است که خداوند متعال در کتاب خود دستور به پرداختن و گرفتن آن داده و فرموده است: «أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ»* «نماز را بپادارید و زکات را بپردازید.» و نیز فرموده: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّباتِ ما كَسَبْتُمْ وَ مِمّا أَخْرَجْنا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ» «۲» «ای مؤمنان از رزق پاکیزه ای که به دست آورده اید و از آنچه برای شما از زمین رویانده ایم، انفاق کنید»

از این رو زکات یک وظیفه مالی است که خداوند متعال در اسلام و در ادیان گذشته در کنار

نماز- که از مهم ترین وظایف عبادی بـدنی است- تشـریع فرموده ولی در قرآن اینکه چه بدهیـد و چگونه بدهیـد را مشـخص نفرموده، بلکه ظاهر آیه دوم این است که

---

(۱)- زراره، عن ابی جعفر (ع) قال: بنی الاسـلام علی خمسه اشـیاء: علی الصـلاه و الزکاه و الحج و الصوم و الولایه. قال زراره: فقلت: و أیّ شـی ء من ذلـک افضل؟ قال: الولایه افضل لانها مفتاحهنّ و الوالی هو الـدلیل علیهن. وسایل ۱/ ۷، ابواب مقدمات العبادات، باب ۱ حدیث ۲.

(۲)- سوره بقره (۲)/ ۲۶۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۰۹

به همهٔ آنچه برای انسان حاصل می شود چه با کسب و کار باشد و چه آنچه از زمین اسـتخراج می شود. زکات تعلق می گیرد همـانگونه که ظهور کریمه شـریفهٔ: «خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِها» «۱» «از اموال آنـان صـدقه (زکات) بگیر تا آنان را بـدان پاک و تزکیه کنی» در این است که از همـهٔ اموال آنان می توان زکات گرفت، زیرا جمع مضاف ظهور در عموم دارد. پس متعلـق زکـات بـه حسـب حکـم اقتضـایی و انشـایی همـهٔ امـوال اسـت، و اینکـه از چه چیزهـایی بایـد گرفته شـود به گرداننـدگان جـامعه و پیشوایـان حق در هر زمـان و مکـان واگـذار شـده است، و چون داراییهـا و اموال مردم به حسب زمان و مکـان متفاوت است، و شـریعت اسـلامی شـریعتی جاودانه و برای همـهٔ مردم، در همـهٔ مکانها تا روز قیامت است، پس بر والی مسـلمانان است که در هر عصـر و زمانی با توجه به داراییهای مردم و نیازهای زمان، مالیاتهای متناسبی را وضع کنـد و این قهراً همان صبغهٔ زکات را خواهد گرفت.

در شریعت های گذشته هم زکات به همین منوال بوده و متناسب ثروتها و نیازهای زمان تشریع شده بوده است.

سیره پیامبر اکرم (ص) و امیر المؤمنین (ع) در باب زکات:

پیامبر خدا (ص) در زمان خود به عنوان اینکه امام و حاکم مسلمانان بود در زمان خود زکات را در نُه چیز قرار داد از آن رو که عمده ثروت عرب در آن زمان و در محدودۀ حکومت آن حضرت همان نه چیز بوده است و از چیزهای دیگر که درآمدهای جزئی بود صرف نظر فرموده چنانکه روایات صحیحه مستفیضه بر این معنی دلالت دارد، و مفهوم «عفو» که در روایات آمده در صورتی است که اگر عفو نبود حکم بر آن مورد نیز مترتب بود.

برخی از روایات بدین گونه است:

در صحیحۀ زراره و محمد بن مسلم و ابو بصیر و برید بن معاویه و فضیل بن یسار، همه از امام باقر و امام صادق (ع) آمده است، که فرمودند:

---

(۱)- سوره توبه (۹)/ ۱۰۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۱۰

«خداوند عزّ و جلّ در کنار نماز، زکات را در اموال واجب فرمود، و پیامبر خدا (ص) آن را در نُه چیز قرار داد و جز آنها را مورد گذشت قرار داد و آن نُه چیز، طلا، نقره، گاو، شتر، گوسفند، گندم، جو، خرما و کشمش بود. و پیامبر خدا (ص) جز اینها را مورد گذشت قرار داد.» «۱»

در روایت أبو بکر حضرمی، از امام صادق (ع) است که فرمود:

«پیامبر خدا (ص)، زکات را بر نُه چیز قرار داد، گندم، جو، خرما، کشمش، طلا، نقره، شتر، گاو و گوسفند. و جز اینها را مورد گذشت قرار داد»

یونس گوید:

معنای این فرمایش که گوید: «زکات را در نه چیز قرار داد و جز آن را مورد گذشت قرار داد این مربوط به ابتدای نبوت آن حضرت است، همانگونه که نماز هم در آن وقت دو رکعت بود آنگاه پیامبر خدا (ص) بر آن هفت رکعت افزود؛ زکات نیز در آن زمان بر نُه چیز بود آنگاه آن حضرت زکات را بر همهٔ حبوبات قرار داد. «۲»

و روایات دیگری که در این مورد رسیده است، و ما به تفصیل همراه با شرح آن در فصل زکات همین کتاب مورد پژوهش قرار دادیم.

گواه بر همین نظریه است آنچه از امیر المؤمنین (ع) وارد شده که آن حضرت بر اسب نیز زکات قرار داد. و ظاهراً این قرار دادن آن حضرت به صورت وجوب بوده است: در صحیحهٔ محمد بن مسلم و زراره است از آن دو بزرگوار [امام باقر و امام صادق (ع)] که فرمودند:

«امیر المؤمنین (ع) بر هر اسب بیابان چر در هر سال دو دینار قرار داد، و بر یابو

---

(۱)- فرض اللّه- عزّ و جلّ- الزکاه مع الصلاه فی الاموال و سنّها رسول اللّه (ص) فی تسعه اشیاء، و عفا رسول اللّه (ص) عما سواهنّ: فی الذهب و الفضه، و الابل و البقر و الغنم، و الحنطه و الشعیر و التمر و الزّبیب، و عفا رسول اللّه (ص) عما سوی ذلک. وسایل ۶/ ۳۴، ابواب ما تجب فیه الزکاه باب ۸، حدیث ۴.

(۲)- وضع رسول اللّه (ص) الزکاه علی تسعه اشیاء: الحنطه و الشعیر و التمر و الزبیب و الذهب و الفضه، و الإبل و البقر و الغنم، و عفا عما سوی

ذلک. کافی ۳/ ۵۰۹، کتاب الزکاه، باب ما وضع رسول اللّه علی اهل بیته الزکاه علیه، حدیث ۲.

یک دینار.» «۱»

و ظاهراً مراد از آن زکات بوده است نه خراج و جزیه، چون در روایت دیگر از آن به صدقه (زکات) یاد شده است. در صحیحه زراره آمده است که گفت:

«به امام صادق (ع) گفتم: آیا در قاطر چیزی است؟ فرمود: نه. گفتم: چگونه بر اسب هست ولی بر قاطر نیست؟ فرمود: «زیرا قاطر آبستن نمی شود، و اسب های ماده کرّه می آورند، و بر اسب نر چیزی نیست. گوید: گفتم: در الاغ چیست؟ فرمود: در آن چیزی نیست. گوید: گفتم: آیا بر اسب و شتری که فرد برای سواری استفاده می کند چیزی است؟ فرمود: نه. بر حیوان که با دست به او علف می دهند چیزی نیست، صدقه (زکات) تنها بر چارپایان بیابان چر است که در طول سال در بیابان به چرا می پردازند افراد از آنها سود می برند.» «۲»

در سنن بیهقی به سند خود، از غورک بن حصرم، از جعفر بن محمد، از پدرش، از جابر است که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود:

«برای هر اسب بیابان چر یک دینار است» «۳»

البته این روایت را تنها غورک نقل کرده است، و شاید در عصر آن حضرت (ص) به صورت استحباب بوده است.

باز در همان کتاب به سند خود از حارث بن مضرب است که گفت:

---

(۱)- وضع امیر المؤمنین (ع) علی الخیل العتاق الراعیه فی کل فرس فی کل عام دینارین، و جعل علی البراذین دیناراً. وسایل ۶/ ۵۱، ابواب ما تجب فیه الزکاه، باب ۱۶، حدیث ۱.

(۲)- عن زراره، قال: قلت لأبی

عبـد الله (ع) هـل فی البغـال شـی ء؟ فقال: لا. فقلت: فکیف صار علی الخیل و لم یصـر علی البغال؟ فقال: لان البغال لا تلقـح، و الخیـل الإنـاث ینتجن، و لیس علی الخیـل الـذکور شـی ء. قـال: قلت: فما فی الحمیر؟ قال: لیس فیها شـی ء. قال: قلت: هل علی الفرس او البعیر یکون للرجل یرکبهما شـی ء؟ فقال: لا، لیس علی ما یعلف شـی ء، انما الصـدقه علی السائمه المرسـله فی مرجها عامها الذی یقتنیها فیه الرجل. وسایل ۶/ ۵۱، ابواب ما تجب فیه الزکاه، باب ۱۶، حدیث ۳.

(۳)- فی الخیل السائمه فی کل فرس دینار. سنن بیهقی ۴/ ۱۱۹، کتاب الزکاه، باب من رأی فی الخیل صدقه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۱۲

مردمی از اهل شام نزد عمر آمدنـد و گفتنـد: ما اموالی را به دست آورده ایم: اسـبان و بردگانی را، دوست داریم زکات آن را بپردازیم و پاک شویم. گفت: «دو رفیق قبلی من [پیامبر اکرم (ص) و أبو بکر] چنین کاری انجام نـداده اند که من انجام دهـم»، پس عمر با علی (ع) که در میان جمعی از اصـحاب پیامبر خدا (ص) نشسته بود مشورت کرد، علی (ع) فرمود: «این کار خوبی است اگر جزیه ای نباشد که به صورت مرتب از آنان می گیرند». «۱»

از این روایت نیز اصـل مشـروعیت زکـات و خوبی آن در مورد اسب به دست می آیـد، و آنچه امیر المؤمنین (ع) از آن نگران بودند این بود که این عمل به صورت جزیه که نوعی ذلت در آن وجود دارد درآید.

از سوی دیگر آیـا در زمـانه ای همچون زمـان مـا با توجه به گستردگی مصارف هشت گانه آن، می توان زکات را به همان نُه چیز

که از زمانهای قدیم وجود داشته منحصر دانست؟ با اینکه طلا و نقرهٔ سکه دار و نیز چارپایان سه گانه که بیابان چر باشند در این زمان مگر بسیار نادر و اندک وجود ندارد، و غلات چهارگانه نیز در برابر دیگر منابع ثروت، همانند کارخانه های عظیم و تجارتخانه های بزرگ و برجها و ساختمانهای آسمانخراش و کشتی های غول پیکر و ماشینها و محصولات زراعی متنوع و ... بسیار ناچیزند، و مصارف هشت گانه زکات که عمدهٔ مشکلات و نارساییها دولت ها و ملت ها را در بر می گیرد بودجه بسیار سنگینی را می طلبد، که به هیچ وجه با موارد نه گانه زکات قابل مقایسه نیست.

با اینکه ما در روایات بسیار زیاد داریم که خداوند برای فقراء در اموال اغنیا به آن اندازه قرار داده است که آنان را بی نیاز کند. و اگر می دانست که آنچه قرار داده پاسخگوی نیاز آنان نیست بر آن می افزود. و شاید «فقراء» در این روایت از باب مثال

---

(۱)- ... فقال علی (ع) هو حسن ان لم یکن جزیه یؤخذون بها راتبه. سنن بیهقی ۴/ ۱۱۸، کتاب الزکاه، باب لا صدقه فی الخیل.

باشد و مراد همهٔ مصارف هشت گانه زکات است، که می توان برای آگاهی از این روایات به کتاب وسائل الشیعه مراجعه نمود. «۱»

و اگر بر تو سنگین است که بپذیری آنچه در آن زکات است به حاکمان هر زمان واگذار شده است حد اقل می توان مواردی که در آن زکات مستحب است را در محدودهٔ تصمیم گیری حاکمان دانست که در این موارد بتوانند زکات قرار دهند، که موارد آن زیاد است و ما در جلد دوم کتاب زکات

خود مواردی از آن را برشمرده ایم که به دوازده مورد می رسد، و می توان گفت: در این موارد اگر چه به حسب جعل شرعی زکات مستحب است ولی والی و حاکم مسلمانان در هر ناحیه و زمان می تواند متناسب با نیازمندیهای جامعه مسلمانان را به پرداخت آن ملزم کند همانگونه که امیر المؤمنین (ع) در مورد اسب این کار را انجام داد، و در اینجا نکته ای است شایان اندیشه.

۲- قرار دادن مالیات متناسب با نیازمندیها

آنچه تاکنون گفتیم در رابطه با راه اول بود، اما راه دومی که می توان ارائه داد این است که بگوییم: مالیاتهایی که در شرع برای سر و سامان دادن به امور و رفع نیازمندیها قرار داده شده برای شرایط عادی است؛ اما در صورتی که شرایط ویژه ای به وجود آید که حفظ نظام اسلامی و ادارۀ شئون مختلف آن نیازمند بودجه بیشتری باشد از آن جهت که حفظ نظام اسلامی از اهم فرایض است بناچار کارگزاران جامعه و گردانندگان امور با رعایت عدل و انصاف مالیاتهایی را بر درآمدهای مردم قرار می دهند و مردم نیز موظف به پرداخت آن می باشند، اگر چه هیچ یک از عناوین شناخته شده مالیاتها بر آن صادق نباشد، همۀ اینها از باب مقدمۀ واجب است. و بسا در برخی روایات نیز به این نوع از مالیاتها اشاره شده است که برخی را از نظر می گذرانیم:

[روایات مسأله]

۱- در موثقۀ سماعه، از امام صادق (ع) نقل روایت شده که فرمود:

---

(۱)- ر، ك. وسایل ۶/ ۳، ابواب ما تجب فیه الزکاه، باب ۱.

و لکن خداوند- عزّ و جلّ- در اموال اغنیا به جز زکات حقوقی را قرار داده و فرموده است: «وَ الَّذِینَ فِی أَمْوالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلسّائِلِ وَ الْمَحْرُومِ» و حق معلوم آن چیزی است که خود شخص در مال خود پرداخت آن را به خود لازم می شمرد، که واجب است به اندازۀ توان و وسعت مالی خویش آن را بپردازد ... و از چیزهایی که خدای- عزّ و جلّ- غیر از زکات واجب فرموده این است که فرموده:

«الَّذِینَ یَصِلُونَ ما أَمَرَ اللّهُ بِهِ أَنْ

یُوصَلَ» «آنان که بدانچه خدا به پیوند با آن دستور فرموده می پیوندند». «۱»

۲- در نور الثقلین، از تفسیر عیاشی، از حسین بن موسی، آمده است که گفت:

اصحاب ما روایت کرده اند که از امام صادق (ع) از گفتار خداوند عزّ و جلّ که می فرماید: «الَّذِینَ یَصِلُونَ مٰا أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ یُوصَلَ» پرسیدند، فرمود: آن وجوهی است که در هر سال کم باشد یا زیاد برای امام می فرستند، آنگاه آن حضرت فرمود: این را جز برای تزکیه و پاکی شما نمی گویم.» «۲»

۳- باز در نور الثقلین از مجمع البیان آورده است که:

ولید بن ابان، از امام رضا (ع) نقل روایت کرده است که گفت: به آن حضرت عرض کردم: آیا در اموال به جز زکات هست؟ فرمود: بله، چیست آنچه خدای متعال می فرماید «وَ الَّذِینَ یَصِلُونَ ...» «۳»

---

(۱)- عن سماعه، عن ابی عبد الله (ع): و لکن اللّه- عزّ و جلّ- فرض فی اموال الأغنیاء حقوقاً غیر الزکاه فقال: وَ الَّذِینَ فِی أَمْوٰالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلسّٰائِلِ وَ الْمَحْرُومِ. فالحق المعلوم غیر الزکاه و هو شی ء یفرضه الرجل علی نفسه فی ماله یجب علیه ان یفرضه علی قدر طاقته وسعه ماله ... و مما فرض اللّه- عزّ و جلّ- ایضاً فی المال غیر الزکاه قوله- عزّ و جلّ- الَّذِینَ یَصِلُونَ مٰا أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ یُوصَلَ.» وسایل ۶/ ۲۷، ابواب ما تجب فیه الزکاه، باب ۷، حدیث ۲.

(۲)- سئل ابو عبد الله (ع) عن قول اللّه- عزّ و جلّ- «الَّذِینَ یَصِلُونَ مٰا أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ یُوصَلَ» فقال: هو صله الامام فی کل سنه بما قلّ أو کثر، ثم قال أبو عبد اللّه (ع): و ما ارید

بذلک الا تزکیتکم. تفسیر نور الثقلین ۲/ ۴۹۵.

(۳)- ولیـد بن ابـان، عن ابی الحسن الرضـا (ع) قـال: قلت له: هـل علی الرجـل فی ماله سوی الزکاه؟ قال: نعم، این ما قال اللّه: وَ الَّذِینَ یَصِلُونَ .... تفسیر نور الثقلین ۲/ ۴۹۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۱۵

در این ارتباط به مجمع البیان تفسیر سورهٔ رعد نیز می توان مراجعه نمود. «۱»

البته در تفسـیر این آیه شـریفه روشن است که صـله و پیونـد با امام و یاری رسانـدن به او، یاری رسانـدن و تقویت امام است با امـوال و امکانـات در همـه زمینـه هـای اجتمـاعی و نیازمنـدی هـا و مشـکلاتی که در جهت ادارهٔ جـامعه و تنظیم امـور و حفظ مرزهای مسـلمین امام با آن روبروست، نه بر طرف کردن نیازمندیهای شـخص امام، که وی در این مورد چندان نیازمند کمک های مردم نیست.

۴- در نهج البلاغه، در نامه امیر المؤمنین (ع) به مالک اشتر آمده است:

و بایـد چشم انداز تو در آبادانی سـرزمین فراتر باشد از دید گاه تو در گردآوری مالیات، زیرا مالیات جز با آبادانی سـرزمین به دست نمی آیـد، و کسـی که بـدون آبـادانی سـرزمین به مالیات چشم دوخته باشـد، شـهرها را خراب و شـهروندان را به تباهی کشانـده اسـت ... و نبایـد آن تخفیفی که برای آنـان قائـل شـده ای بر تـو سـنگین آیـد. زیرا آن ذخیره ای است برای تـو که با آبـادانی شـهرها و زینت بخشـیدن به حکومت تو آن را به تو بازمی گرداننـد، علاوه بر اینکه با این کار درودهای نیک آنان را برای خویش خریـده ای و بـا گسترش داد در میـان آنـان خود نیز خرسـند گشـته ای؛ بـا فراهم کردن وسایل آرامش و آسایش برای آنان

اعتماد آنان را جلب و نیرویشان را پشتیبان خود ساخته ای و با دادگری و مدارا با آنان، آنان را شیفتهٔ خود نموده ای. در کارها بسا مشکلات رخ می نماید که در صورت خوشرفتاری با آنان آن را با چهرهٔ گشوده پذیرایند، زیرا آبادانی مشکلات را هموار می کند و فشار بر شهروندان، کوچ آنان و در نهایت ویرانی شهرها را به دنبال دارد. «۲»

---

(۱)- مجمع البیان ۳/ ۲۸۹ (جزء ۶).

(۲)- و لیکن نظرک فی عماره الارض ابلغ من نظرک فی استجلاب الخراج، لان ذلک لا یدرک الّا بالعماره، و من طلب الخراج بغیر عماره اخرب البلاد و اهلک العباد ... و لا یثقّلن علیک شی ء خفّفت به المؤونه عنهم فانه ذخر یعودون به علیک فی عماره بلادک و تزیین ولایتک مع استجلابک حسن ثنائهم و تبجحک باستفاضه العدل فیهم معتمداً فضل قوّتهم بما ذخرت عندهم من اجمامک لهم و الثقه منهم. بما عوّدتهم من عدلک علیهم فی رفقک بهم، فربّما حدث من الأمور ما اذا عوّلت فیه علیهم من بعد احتملوه طیبه انفسهم به، فانّ العمران محتمل ما حمّلته، و انما یؤتی خراب الارض من إعواز اهلها. نهج البلاغه، فیض ۱۰۱۳؛ لح/ ۴۳۶؛ نامه ۵۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۱۶

۵- مانند همین مطالب در نامه آن حضرت به مالک اشتر، در تحف العقول بدین مضمون آمده است:

مبادا تخفیفی که از مالیات برای آنان قائل می شوی بر تو گران آید، زیرا آن پس اندازی است که برای آبادانی شهرهای تو به تو بازمی گردانند ... علاوه بر اینکه آن گرهی است که در صورت بروز مشکلات می توان بدان چنگ آویزی و به نیرویی که با مهرورزی و اعتمادسازی

خود در آنان فراهم آورده ای در شرایط سخت اعتماد کنی. و در مشکلی که به آنان روی آورده و دست نیاز به سویشان دراز می کنی، پوزشت را می پذیرند و درخواستت را پاسخ مثبت می گویند، چرا که آبادانی، مشکلات را هموار می سازد و فشار بر مردم ویرانی و خرابی را به دنبال دارد. «۱»

۶- مانند این روایت در نامه آن حضرت به مالک اشتر در دعائم الاسلام نیز آمده و سخن آن حضرت در آن کتاب بدین گونه است:

«پس اگر برای تو مشکلی پیش آمد که نیازمندی بدانان اعتماد کنی، آنان را می یابی که بخاطر اطمینان که در آنان ذخیره کرده ای به یاریت می شتابند، و چون آنان را مرهون داد و مهر خود ساخته ای دوستی و خوش گمانی خویش را نثارت می سازند و چون با عدل و مدارا با آنان رفتار کرده ای پوزشت را در مشکلاتی که فرارویشان پیش آمده می بینند؛ هزینه هایی را که بر آنان تحمیل

---

(۱)- فلا یثقلنّ علیک شی ء خففت به عنهم المؤونات فانه ذخر یعودون به علیک لعماره بلادک ... مع انها عقد تعتمد علیها ان حدث حدث کنت علیهم معتمداً لفضل قوتهم بما ذخرت عنهم من الجمام و الثقه منهم بما عوّدتهم من عدلک و رفقک، و معرفتهم بعذرک فیما حدث من الأمر الذی اتکلت به علیهم فاحتملوه بطیب انفسهم فان العمران محتمل ما حمّلته، و انما یؤتی ضراب الارض لإعواز اهلها. تحف العقول/ ۱۳۸.

می کنی با جان و دل پذیرا می گردند، زیرا دادگری به یاری خدا توان مردم را در تحمل مشکلات و هزینه هایی که بر آنان فرود می آوری بالا خواهد برد. «۱»

البته روشن

است که در این سه نقل که از این عهدنامه به دست ما رسیده، برخی از جملات و یا همهٔ آن نقل به معنی شده و نمی توان گفت این کلمات عین سخنان آن حضرت است.

۷- در آخر کتاب زکاه کافی، به سند خود، از معاذ بن کثیر، آمده است که گفت:

از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود: شیعیان ما آزادند که آنچه را در دستان خود دارند در راههای نیک انفاق کنند، و هنگامی که قائم ما قیام کند گنج هر صاحب گنجی بر وی حرام است تا آن را به نزد وی بیاورد و او آن را در جهت مبارزه با دشمنانش مورد استفاده قرار دهد، و این گفتار خدای عزّ و جلّ است که می فرماید: «وَ الَّذِینَ یَکْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لا یُنْفِقُونَها فِی سَبِیلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِیمٍ.» «۲»

مراد از گنج در این روایت اموال مدفون شده در زیر زمین نیست، بلکه هر چیزی که علاوه بر مخارج روزانه باشد و اندوخته به حساب آید، مانند اموال سپرده شده در بانکها و کالاهای ذخیره شده در انبارها و مانند اینهاست.

از این روایت استفاده می شود که در صورت نیاز حکومت حقه صالحه، نمی توان اموال را ذخیره نمود، بلکه واجب است آنها را در جهت نیازمندیهای جامعه به کار

---

(۱)- فان حَزَبک امر تحتاج فیه الی الاعتماد علیهم، وجدت معتمداً بفضل قوّتهم علی ما ترید بما ذخرت فیه من الجمام. و کانت مودتهم لک و حسن ظنّهم فیک و ثقتهم بما عوّدت من عدلک و رفقک مع معرفتهم بعذرک فیما حدث من الامور قوه لهم یحتملون بها ما کلفتهم، و یطیبون بها نفساً

بما حمّلتهم فان العدل يحتمل باذن اللّه ما حملت عليهم. دعائم الاسلام ۱/ ۳۶۲ کتاب الجهاد، ذکر ما یجب للامراء و ما یجب علیهم.

(۲)- معاذ بن کثیر، قال: سمعت ابا عبد الله (ع) یقول: موسّع علی شیعتنا ان ینفقوا مما فی أیدیهم بالمعروف، فاذا قام قائمنا حرّم علی کلّ ذی کنز کنزه حتی یأتیه به فیستعین به علی عدوّه، و هو قول اللّه- عزّ و جلّ- و الذین یکنزون الذهب و الفضّه و لا ینفقونها فی سبیل اللّه فبشّرهم بعذاب الیم. کافی ۴/ ۶۱، کتاب زکاه، باب نوادر، حدیث ۴.

گرفت، و لفظ قائم نیز کنایه از کسی است که متصدی حکومت حقّه صالحه شده است، البته قائم آل محمد (ع) در آخر الزمان از بارزترین مصادیق آن محسوب می شود. و در اینجا نکته ای است شایان تأمل.

۸- ممکن است برای این مطلب به فرمایش خداوند متعال که در سورهٔ اعراف می فرماید:

«خُذِ الْعَفْوَ.» «۱»- علاوه را بگیر- تمسک نمود، به ویژه، اینکه در سورهٔ بقره می فرماید: «وَ یَسْئَلُونَکَ ما ذا یُنْفِقُونَ، قُلِ الْعَفْوَ» «۲»- می پرسند از چه انفاق کنند، بگو از علاوه ها» که مراد از «عفو» بنابر برخی تفاسیر مالی است که از مخارج اضافه آمده است.

مجمع البیان در معنی عفو می نویسد:

«در آن اقوالی است: یک: آنچه از مخارج اهل و عیال علاوه بیاید، یا علاوه بر ثروت، که از عباس و قتاده نقل شده است، دوم: عفو به معنی اندازه وسط و حد اعتدال است بد و راز اسراف و تنگی، و این از حسن و عطاء نقل شده، و از امام صادق (ع) نیز روایت شده است. سوم:

آن چیزی است که از قوت سال اضافه بیاید، که از امام باقر (ع) روایت شده است که فرمود: این آیه به آیه زکات نسخ شده است و سدّی این نظر را گفته است. و چهارم: مال پاک و طاهر را عفو گویند یعنی بهترین نوع مال.» «۳»

البته اگر بپذیریم این آیه با آیه زکات نسخ شده است، ولی نسخ وجوب منافاتی با بقای اقتضا و رجحان ندارد، پس می تواند به حکم حاکم شرعی واجب گردد. و در اینجا نکته ای است شایان تأمل.

۹- در خراج ابو یوسف آمده است:

---

(۱)- اعراف (۷)/ ۱۹۹.

(۲)- بقره (۲)/ ۲۱۹.

(۳)- مجمع البیان ۱/ ۳۱۶.

«برای ما نقل شده است که علی بن ابی طالب بر نیزارهای بُرُس چهار هزار درهم قرار داد، و برای آنان نامه ای در قطعه ای از پوست نوشت و به آنان داد تا بتوانند نی های آن را به فروش برسانند. «۱»

گفته شده «بُرُس» منطقه ای بوده در سرزمین بابل. و در کتاب لغت قاموس آمده است که آن «روستایی است بین کوفه و حِلّه» «۲»

و شاید پژوهشگر به موارد بسیاری از این قبیل دسترسی یابد که از آنها بتوان استفاده نمود که حاکمان به حق می توانند مالیاتهایی قرار دهند.

دو راه دیگر برای قرار دادن مالیات:

ممکن است برای قرار دادن مالیات به دو شیوه دیگر نیز استناد و استدلال کرد یک:

همان شیوه ای که ما پیش از این بدان اشاره کردیم. که امام و کارگزاران او می توانند بهره برداری از امکانات عمومی را که دولت فراهم کرده است برای عموم مردم و یا قشر و صنف خاص و یا برای کار خاص به پرداخت وجهی

معین مشروط کنند، امکاناتی مانند بندرگاهها، فرودگاهها، بزرگراهها، پلها، بیمارستانها، دانشگاهها و ... که این خود یک نوع قرار داد است بین دولت و شهروندان که هر کس خواست از این امکانات استفاده کند باید مقدار معینی پول بپردازد.

دوّم: در صورتی که انتخاب حاکم با انتخابات و بیعت مردم باشد همانگونه که در جایگاه خود، ما آن را مورد تأیید قرار دادیم، در این صورت حاکم می تواند به هنگام عقد قرار داد بیعت [و در نطقهای انتخاباتی خود] شرایطی را با مردم در میان بگذارد که یکی از آنها این است که به وی اجازه داده شود برای موارد خاص مالیاتهای ویژه ای را قرار دهد، و در صورتی که مردم این شرط را بپذیرند بر آنان است که به لوازم آن پایدار باشند. و در صورتی که تعیین حاکم به جعل شارع باشد [آنگونه که قائلین به نظریه

---

(۱)- الخراج/ ۸۷.

(۲)- قاموس/ ۳۴۲.

نصب در ولایت فقیه معتقدند] در این صورت باید گفت: جعل شارع یک امر گزاف نیست بلکه برای تنظیم امور جامعه و ادارۀ شئون عمومی مردم و جبران کمبودها و سامان دادن به امور آنان است، پس برای حاکم جایز، بلکه واجب است که هر چیزی را به مصلحت جامعه می داند به اجرا گذارد، و از مهم ترین مصالح جامعه سامان بخشیدن به نظام مالی و اقتصادی جامعه است که شکافهای طبقاتی را از بین ببرد و نیاز نیازمندان را برطرف سازد، و این قبیل احکام را احکام ولائیه یا احکام سلطانیه [حکم حکومتی] می گویند. که شرعاً نیز پایبندی بدان لازم است.

و خداوند متعال این منصب شریف

را برای پیامبر اکرم (ص) قرار داد، آنجا که فرمود:

«النبیّ اولی بالمؤمنین من انفسهم» «۱» پس هنگامی که انسان بتواند در امور فردی بر جان و مال دیگران برخی تصرفات را داشته باشد به مقتضای این آیه شریفه پیامبر اکرم (ص) در راستای امور اجتماعی از خود او و در تصرف در مال و جان او اولی است.

و ما پیش از این در جایگاه خود گفتیم که مقتضای ولایت فقیه و خلافت او از سوی پیامبر خدا (ص) در امور عمومی و اجتماعی این است وی نیز همان ولایت شرعی را که پیامبر اکرم (ص) در اینگونه امور داشته است دارا باشد.

مگر اینکه گفته شود: وظیفهٔ حاکم اسلامی چیزی جز تنظیم امور اجتماعی مردم بر اساس دستورات خداوند نیست، و وی نمی تواند هر چه را به نظر خود درست می داند به عنوان دین به مرحلهٔ اجرا گذارد، و فقیه از پیامبر اکرم (ص) بالاتر نیست که خداوند متعال او را مورد خطاب قرار می دهد و می فرماید: «إِنّا أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَیْنَ النّاسِ بِما أَراکَ اللّهُ» «۲»- ما کتاب را به حق بر تو فرستادیم تا بین مردم بدانچه خدا تو را بدان راه نموده حکومت رانی» و نیز می فرماید: «وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْکِتابِ وَ مُهَیْمِناً عَلَیْهِ فَاحْکُمْ بَیْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ عَمّا جاءَکَ مِنَ

---

(۱)- احزاب (۳۳)/ ۶.

(۲)- نساء (۴)/ ۱۰۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۲۱

الْحَقِّ.» «۱» ما این کتاب را به حق بر تو فرستادیم که تصدیق کننده کتابهای پیشین است و نگهبانش، پس در میانشان بدانچه خدا فرو فرستاده داوری نما

و خواهشهایشان را به جای سخن راستی که تو را رسیده پیروی مکن»

و به عبارت دیگر جعل ولایت برای جعل و تشریع نیست، بلکه برای تنفیذ و اجرای آن چیزی است که خدا فرستاده، و در اینجا نکته ای است شایان اندیشه. «۲»

این آن چیزی بود که ما دربارهٔ منابع مالی حکومت اسلامی در صدد بیان آن بودیم و فصل هشتم کتاب را بدان اختصاص دادیم. بحث در این زمینه به درازا کشید از خوانندگان گرامی پوزش می خواهم.

چند نکتهٔ قابل توجه

اشاره

در پایان این نوشتار چند نکته است که لازم است مورد اشاره قرار گیرد.

۱- ضرورت ایجاد توازن بین درآمد و مصرف

بر مسئولین دولت اسلامی است که بین منابع مالی موجود در جامعه و بین مصرف، یک نوع هماهنگی و توازن ایجاد کنند؛ مصارف غیر ضروری را حذف و ادارات و دوایر اضافی که هر یک کارهای تکراری و غیر لازم را انجام می دهند در یکدیگر ادغام کنند.

به ویژه تشکیلات اداری گسترده که موجب بروکراسی است و کار را برای مراجعه کنندگان مشکل می کند و موجب درد سر و تضییع وقت آنان می شود. در حکومت

---

(۱)- مائده (۵)/ ۴۸.

(۲)- در فرض نصب بالاخره حاکم اسلامی یا معصوم است و یا حد اقل، شخصی دین شناس و عادل، و چنین شخصی قهراً جز آنچه را به صلاح دین و مردم ببیند تصویب و تأیید و اجراء نمی کند، هرچند با عناوین اولیه احکام شرعی تطبیق نکند، و مصداق عناوین ثانوی باشد. و عناوین ثانوی احکام عرصه وسیعی دارد که شامل هر آنچه به مصلحت دین و مردم باشد، و یا دفع مفسده و ضرری از آن دو بکند خواهد شد، بنابراین مشمول «ما انزل اللّه» خواهد بود. بر این مبنا اشکال استاد مد ظله قابل پاسخ است، منتهی الامر فرضیه نصب از اساس امری است غیر معقول.

اسـلامی هرچه ادارات ساده تر و مقررات آسانتر باشد رضایت مردم را بیشتر جلب می کند و علاقه مردم را به رجال مملکت و مراکز تصـمیم گیری بیشتر می نماید. چرا که وقت مردم برای آنان ارزشـمند است. پس مسـئولین حکومت اسلامی بجاست از حکومت پیامبر اکرم (ص) و سادگی آن درس بگیرند و توجه داشته

باشند که مردم در آن زمان تا چه اندازه آثار عدالت و آسایش را مشاهده می کردند.

۲- پرهیز از اسراف و تبذیر

کسانی که اموال عمومی در اختیار آنهاست باید از اسراف و تبذیر بپرهیزند، زیرا در حرمت اسراف تفاوتی بین اموال شخصی و اموال عمومی که متعلق به جامعه است نیست، بلکه اموال عمومی از اهمیت بیشتری برخوردار است، زیرا اینگونه اموال در دست مسئولین به عنوان ودیعه و امانت است و تجاوز در آن خیانت محسوب می گردد:

۱- خداوند متعال می فرماید: «وَ لٰا تُبَذِّرْ تَبْذِيراً إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كٰانُوا إِخْوٰانَ الشَّيٰاطِينِ وَ كٰانَ الشَّيْطٰانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً» «۱»- ای پیامبر- اموال را حیف و میل نکن، که حیف و میل کنندگان برادران شیاطینند، و شیطان بر پروردگار خویش ناسپاس است.

۲- و می فرماید: «وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لٰا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لٰا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» «۲»- بخورید و بیاشامید ولی اسراف نکنید، که خدا اسرافکاران را دوست نمی دارد.

۳- و نیز می فرماید: «وَ أَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحٰابُ النّٰارِ» «۳»- اسرافکاران اصحاب آتشند.

۴- در صحیفهٔ سجادیّه آمده است: بار خدایا، بر محمد و خاندانش درود فرست و از اسراف و زیاده روی بازم دار، و بر بخشش و میانه روی پایدارم دار، برقراری تعادل در دخل و خرج را به من بیاموز و دیده ام را از هزینه های بیهوده فرو دوز. «۴»

---

(۱)- اسراء (۱۷)/ ۲۶، ۲۷.

(۲)- اعراف ۷-/)/ ۳۱.

(۳)- مؤمن (۴۰)/ ۴۳.

(۴)- اللّهم صلّ علی محمد و آل محمد و احجبنی عن السرف و الازدیاد و قوّمنی بالبذل و الاقتصاد و علّمنی حسن التقدیر، و اقبضنی بلطفک عن التبذیر. صحیفه سجادیه، دعاء/ ۳۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۲۳

۵- در بحار الانوار، از خصال، به سند

خود، از داود رقّی، از امـام صـادق (ع) آمـده است که فرمود: میـانه روی چیزی است که خداونـد عزّ و جـلّ آن را دوست می دارد و اسـراف و زیاده روی را دشـمن می دارد، حتی دور انـداختن یک هسـته، زیرا آن به کاری می آید، و حتی دور ریختن آبی که از نوشیدن افزون آمده است. «۱»

۶- در وسایل از خصال، به سـند خود، از جعفر بن محمـد، از پـدرانش، از علی (ع) نقل روایت کرده است که آن حضـرت به کـارگزارانش نوشت: «نوک قلم هایتان را ریز کنیـد، و سـطرها را به هم نزدیک بنویسـید، حرفهای اضافی را کنار بگذاریـد، و تنهـا تعادل و رسایی معنی را در نظر بگیریـد، و از ولخرجی و زیاده روی بپرهیزیـد، که اموال مسـلمانان تحمل زیان را نـدارد.» «۲»

نویسـندگان و کارگزاران باید در این کلام بیندیشـند، کسانی که هیچ گونه دقت و حساب و کتابی را در مصرف بیت المال و ضایع کردن وقت مردم و مسئولین مورد نظر قرار نمی دهند.

۷- باز در همان کتاب، از تفسـیر عیاشـی، از ابان بن تغلب، آمده است که گفت: امام صادق (ع) فرمود: «آیا ملاحظه می کنید که خداوند به کسـی که مالی بخشیده بخاطر اکرام در حق او و تجلیل از او بوده، و به هر کس نبخشیده بخاطر بی اعتنایی به او بوده است؟

هرگز! مال، مالِ خداونـد است در نزد اشـخاص به امانت می گـذارد و به آنان اجازه می دهـد که به اعتدال بخورند، به اعتدال بیاشامند، به اعتدال بپوشند، به اعتدال سوار شوند، به اعتدال ازدواج کنند، و علاوه بر آن را به نیازمندان مؤمنین ببخشند، و

---

(۱)- ان القصد امر یحبه اللّه، و ان السرف

يبغضه حتى طرحك النواه، فانها تصلح لشي ء. و حتى صبّك فضل شرابك. بحار الأنوار ۶۸/ ۳۴۶، كتاب ايمان و كفر، باب ۸۶، حديث ۱۰.

(۲)- عن جعفر بن محمد، عن آبائه، عن على (ع) انّه كتب الى عماله: ادقّوا اقلامكم، و قاربوا بين سطوركم، و احذفوا عنّى فضولكم، و اقصدوا قصد المعانى. و اياكم و الاكثار، فان اموال المسلمين لا تحتمل الاضرار. وسايل ۱۲/ ۲۹۹، ابواب آداب تجارت، باب ۱۵، حديث ۲.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۸، ص: ۲۲۴

پراكندگى هاى آنان را به سامان آورند، پس كسى كه اينگونه رفتار كند، آنچه مى خورد و مى نوشد و سوار مى شود و ازدواج مى كند، حلال است. و فراتر از آن بر وى حرام است، آنگاه فرمود: «اسراف مكنيد كه خداوند اسرافكاران را دوست ندارد»

آيا ملاحظه كرده ايد كه خداوند كسى را بر مالى امين مى شمارد و او را آزاد مى گذارد و او اسبى را به ده هزار درهم مى خرد، با اينكه اسب بيست درهمى براى وى كافى است، كنيزى مى خرد به هزار [دينار] با اينكه كنيز بيست دينارى براى او كافى است، آنگاه فرمود: اسراف نكنيد كه خدا اسرافكاران را دوست نمى دارد. «۱»

۳- قرار دادن حقوق و مزايا بر اساس كار، نه بر اساس ساعت

سزاوار است كه حقوق و مزايا در حد امكان بر اساس تلاش و كار و انجام درست آن باشد، نه بر اساس زمان و وقتى كه براى آن گذاشته شده است، زيرا در صورت اوّل تلاش و كوشش و دقت متوجه كار مى شود و كيفيت و مرغوبيت آن بالا مى رود ولى در صورت دوّم وقت كشى و اهمال كارى زياد است. چنانكه بر كسى پوشيده نيست.

۴- ايجاد امنيت سياسى- اقتصادى

ضروريست در جامعه زمينهٔ امنيت سياسى- اقتصادى در زمينه هاى مختلف فراهم گردد، تا مردم با آرامش خاطر بتوانند در كارهاى اقتصادى درازمدت سرمايه گذارى كنند، و انديشه هاى خلاق و سرمايه ها به سمت و سوى توليد جهت پيدا كند، و برنامه ريزى اقتصادى به گونه اى باشد، كه امكانات و سرمايه ها بر توليد متمركز گردد، و در

---

(۱)- عن أبان بن تغلب، قال: قال ابو عبد الله (ع): أ ترى اللّه اعطى من اعطى من كرامته عليه، و منع من منع من هوان به عليه؟ كلّا و لكن المال مال اللّه يضعه عند الرجل ودائع و جوّز لهم ان يأكلوا قصداً، و يشربوا قصداً، و يلبسوا قصداً، و يركبوا قصداً، و ينكحوا قصداً، و يعودوا بما سوى ذلك على فقراء المؤمنين و يرمّوا به شعثهم، فمن فعل ذلك كان ما يأكل حلالًا، و يشرب

حلالًا، و یرکب حلالًا و ینکح حلالًا، و من عدا ذلک کان علیه حراماً، ثم قال: «لا تسرفوا انه لا یحبّ المسرفین» أ تری اللّه ائتمن رجلًا علی ما یقول له (خوّل له- تفسیر عیاشی) ان یشتری فرساً بعشره آلاف درهم و تجزیه فرس بعشرین درهماً، و یشتری جاریه بالف و تجزیه جاریه بعشرین دیناراً، ثم قال: لا تسرفوا انه لا

یحب المسرفین. وسایل ۸/ ۳۶۶، ابواب احکام الدّواب، باب ۲۳، حدیث ۵. تفسیر عیاشی ۲/ ۱۳.

بخش خدمات و تجارت به اندازه نیاز و ضرورت اکتفا شود.

۵- واگذاردن فعالیتهای اقتصادی به مردم

بجاست امور کشاورزی و صنعت و تجارت و کارخانجات به افراد جامعه به ویژه افراد متخصص و باتجربهٔ آنان واگذار شود و تا حد امکان دولت ها از دخالت در اینگونه امور برکنار باشند، و مگر به هنگام ضرورت از قوه قهریه و اجبار در امور اقتصادی استفاده نکنند، دولت باید به افراد در زمینه انتخاب شغل و فعالیت های اقتصادی حلال، آزادی کامل بدهد، و مقررات دست و پاگیر برای فعالیت آنان فراهم نیاورد، زیرا ایجاد محدودیت باعث می شود که افراد اعتماد به نفس خود را از دست بدهند و انگیزه کار و تلاش در آنان خاموش شود و استعدادهای درونی آنان شکوفا نشود و در نتیجه به تولید جامعه آسیب جدی وارد گردد.

دخالت دولت ها و حکومت ها در امور اقتصادی اولًا باعث می شود که مردم با دیدهٔ بغض و خشم به حکومت ها بنگرند، ثانیاً مالیاتها کاهش یابد، ثالثاً دولت باید برای این امور افراد بسیاری را استخدام کند، رابعاً برای ادارهٔ کارمندان رقم مالیات را بر مردم افزایش دهد، که همهٔ اینها برای دولت و ملت زیانبار است.

البته دولت ها باید در زمینه های اقتصادی برنامه ریزی های کلی و ارشاد و هدایت مردم را بر عهده داشته باشند و آنان را به سمت و سویی که به حال آنان مفیدتر و به صلاح و مصلحت آنان نزدیکتر و فعالیت هایی که عموم مردم بدان نیازمندترند، راهنمایی کنند. و زمینه های رشد اقتصادی و در حد توان امکانات را

برای آنان فراهم آورند.

ابن خلدون در فصل چهل و یکم از فصل سوم کتاب نخست خویش (در مقدمه ابن خلدون) فصل نوینی را زیر عنوان: «تصدی تجارت از سوی سلطان برای رعیت گران بار و برای گردآوری مالیات زیانبار است» آورده است. که ما خلاصه ای از سخن ایشان را در اول جلد دوم این کتاب [جلد ششم مبانی فقهی] آورده ایم. و اکنون آن را برای مزید فایده در اینجا یادآور می شویم:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۲۶

«تجارت و زراعت برای حکومت اشتباهی بزرگ و برای رعیت از جهات مختلف زیانبار است. زیرا اولًا کشاورزان و تاجران در خریدن حیوان [برای حمل بار] و کالا برای تجارت و فراهم کردن اسباب سفر در زحمت هستند و هنگامی که سلطان با اموال زیاد و امکانات فراوان وارد معامله شود، دیگران از صحنه رقابت خارج می شوند و دچار اندوه و مشکلات فراوان می گردند.

از سوی دیگر سلطان گاهی کالاهای فراوانی را از بازار جمع می کند و به پایین ترین بها می خرد و گاهی با وارد کردن انبوه کالا به بازار قیمت ها را می شکند و زیان زیادی به تولید کنندگان و تجار وارد می کند.

یا گاهی هنگامی که محصول به ثمر می نشیند و روانه بازار می شود، دولت آنها را مکلف می کند که به فلان مؤسسه یا به فلان قیمت بفروشند، یا گاهی پولها را از بازار جمع می کند و کالاها روی دست تولید کنندگان می ماند و گاهی بخاطر ضرورت مجبور می شوند در کسادی بازار به پائین ترین قیمت بفروشند. و در صورتی که این روش ادامه پیدا کند و چند بار اتفاق بیفتد تاجران سرمایه خود را از دست می دهند و کشاورزان دچار

تنگنا می شوند، و با بهم خوردن بازار تولید کنندگان و فروشندگان انگیزه خود را برای تلاش و کار از دست می دهند و در نهایت به سیستم مالیات که دولت باید با آن اداره شود لطمه وارد می شود.

در نهایت هنگامی که کشاورزان از کشاورزی دست بکشند، و سوداگران از تجارت دست بردارند، یا مالیات به طور کلی متوقف می شود، یا کاهش می یابد؛ و هنگامی که دولت بین از دست دادن مالیات و سودهایی که از تجارت و کشاورزی به دست آورده مقایسه کند، در می یابد که چه زیان بزرگی مرتکب شده، و چگونه کشاورزان را که وسیله آبادانی زمین هستند از دست داده و با دخالت در تجارت، بازار را دچار رکود ساخته.

در صورتی که کشاورز یا کشت و کار اموال خود را زیاد نکند و تاجر با تجارت

محصولات را به دست مشتریان نرساند، در مجموع درآمدهای مملکت کاهش می یابد و ثروت های ملی مورد تلف واقع می شود، و در این رابطه سلطان و رعیت زیان می بینند، و این نکته ای است که همواره باید بدان توجه داشت.» «۱»

در اینجا نگاشتن این اوراق به پایان رسید، و سپاس ویژه خداوند است.

بلده طیبهٔ قم؛ ۲۳ رمضان المبارک ۱۴۰۹ ه ق.

المفتقر الی رحمه ربه الهادی، حسین علی المنتظری النجف آبادی.

غفر اللّه له و لوالدیه.

---

(۱)- مقدمه ابن خلدون/ ۱۹۷، فصل ۴۱ از فصل ۳. (چاپ دیگر/ ۲۸۱، فصل ۴۰).

[جهت اوّل: روایاتی در مذمت ده یک گیران:]

[روایات نهی از عمل ده یک گیران]

در این محور برخی روایات پراکنده که از آنها اجمالًا مذمت ده یک گیرندگان (عشّارین) استفاده می شود را یادآور می شویم؛ البته اینگونه روایات در کتابهای فریقین بسیار زیاد

است که به ذکر برخی از آنها اکتفا می کنیم:

۱- طبق آنچه در نهج البلاغه آمده که امام (ع) نوف بکالی را مورد خطاب قرار داده و می فرماید:

«ای نوف! همانا داود (ع) در مانند این ساعتهای شب بپاخاست و گفت: این ساعتی است که کسی خدا را نمی خواند مگر اینکه خواسته اش اجابت می شود، مگر اینکه ده یک گیر، خبرچین، پاسبان، یا صاحب طبل و طنبور باشد.» «۱»

این روایت در مصادر نهج البلاغه از خصال و کمال الدین صدوق و مجالس مفید و حلیه الاولیاء و تاریخ بغداد و تاریخ دمشق و دستور معالم الحکم و کنز الفواید آمده است. «۲»

واژه «ده یک گیر، عشّار» در مورد کسانی که بصورت حرام ده یک می گیرند متعیّن نیست، بلکه در بیشتر موارد در روایات واژه «عُشر» بر صدقات واجبه یعنی زکوات اطلاق شده است که از مراجعه به اخبار معلوم می شود؛ مگر این که گفته شود لفظ «عشّار» به کسانی که به صورت غیر شرعی از مردم ده یک دریافت می کنند منصرف

---

(۱)- یا نوف، ان داود- علیه السلام- قام فی مثل هذه الساعه من اللیل فقال: انها ساعه لا یدعو فیها عبد إلّا استجیب له الا ان یکون عشاراً او عریفاً او شرطیاً او صاحب عرطبه- و هی الطنبور- او صاحب کوبه- و هی الطبل-. نهج البلاغه، فیض/ ۱۱۳۴، عبده ۳/ ۱۷۴ لح/ ۴۸۷- حکمت ۱۰۴.

(۲)- ر، ک: مصادر نهج البلاغه ۴/ ۹۶ و ۹۷.

است. و حکومت حقه نیز مانند حکومت باطله به ده یک گیر و خبرچین و پاسبان نیازمند است؛ پس ممکن است گفته شود: این تعبیرات که در روایات وارد شده با همه غلظت

و شدت آن برای بیان پرمخاطره بودن این مشاغل و لزوم دقت و احتیاط در آن است چون لغزشگاهها در آن بسیار است؛ و هر ده یک گیر مرهون عمل خویش و حساب اموالی است که جمع آوری کرده و حساب بسیار ظریف و دقیق است. و ممکن است روایات مذمت در مورد کسانی از آنان باشد که به هنگام دریافت حقوق مالی مردم بر آنان ستم روا می دارند، و اینان همانگونه که بعداً خواهیم گفت، در آن زمانها بسیار بوده اند. و مانند این روایات تهدیدآمیز در مورد «خبرچینان- مأموران اطلاعات» نیز وارد شده است که ما در مبحث استخبارات (اطلاعات) بدان پرداختیم. با این حال روایات بسیاری نیز دلالت بر مشروعت آنان داشت و اینکه جامعه بدانها نیازمند است و می توان بدانچه ما در آنجا نگاشتیم مراجعه نمود. و مانند همین مطلب است در مورد شرطی (نیروهای انتظامی و پاسبانان).

۲- در بحار از امالی صدوق، به سند خود از نوف بکالی آمده است که گفت، امیر المؤمنین (ع) فرمود:

«ای نوف، وصیت مرا بپذیر: هرگز مشاغل: سرپرستی قبیله، خبرچینی، ده یک گیری، و نامه رسانی را نپذیر.» «۱»

۳- باز در آن کتاب از خصال، به سند خود از نوف آمده است که گفت:

امیر المؤمنین (ع) فرمود:

ای نوف! بپرهیز از اینکه ده یک گیر باشی یا شاعر، یا پاسبان، یا خبرچین یا صاحب عرطبه- که طنبور است- یا صاحب کوبه- که طبل است-، همانا یکی از پیامبران

---

(۱)- قال امیر المؤمنين (ع): يا نوف، اقبل وصيتي: لا تكوننّ نقيباً و لا عريفاً و لا عشّاراً و لا بريداً. بحار الانوار ۷۲/ ۳۴۳ (/ چاپ ایران ۷۵/ ۳۴۳) کتاب عشره، باب ۸۱، حدیث ۳۳.

الهی (ع) شبی به آسمان نگریست و فرمود: این ساعتی است که در آن درخواستی رد نمی شود مگر درخواست خبرچین یا درخواست شاعر یا ده یک گیر یا پاسبان، یا نوازندهٔ طنبور یا کوبندهٔ طبل. «۱»

۴- باز در همان کتاب از خصال به سند خود آورده است که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود:

«وارد بهشت نمی شود، شراب خوار ... و نه ده یک گیر و نه قطع کننده رحم و نه قَدَری.» «۲» «۳»

۵- باز در همان کتاب از ثواب الاعمال، در حدیثی از پیامبر خدا (ص) روایت کرده است که فرمود:

«بر ده یک گیر در هر روز و شب لعنت خدا و فرشتگان و همهٔ مردم است، و کسی را که خدا لعنت کند دیگر یاوری نمی یابد.» «۴»

۶- در مسند احمد به سند خود از حسن آمده است که گفت:

عثمان بن ابی العاص بر کلاب بن أمیّه گذشت و او در بصره بر جایگاه ده یک گیران نشسته بود، گفت: برای چی اینجا نشسته ای؟ گفت: فلانی- یعنی زیاد- مرا به اینجا نشانده است. عثمان به وی گفت: آیا حدیثی را که از پیامبر خدا شنیده ام برایت نگویم؟

گفت: بلی. عثمان گفت: از پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود: داود پیامبر (ع) در

---

(۱)- قال امیر المؤمنین (ع): یا نوف، ایاك ان تكون عشاراً او شاعراً او شرطیاً او عریفاً او صاحب عرطبه و هی الطنبور او صاحب كوبه و هی الطبل، فان نبیّ اللّه (ع) خرج ذات لیله فنظر الی السماء فقال: انها الساعه التی لا یردّ فیها دعوه الّا دعوه عریف او دعوه شاعر او دعوه عاشر او شرطی او صاحب عرطبه او صاحب كوبه. بحار الأنوار ۷۲/ ۳۴۲ (/

چاپ ایران ۷۵/ ۳۴۲) کتاب العشره، حدیث ۳۰.

(۲)- قـال رسول اللّه (ص): لاـ یـدخل الجنه مـدمن خمر ... و لا عشّار و لا قاطع رحم و لا قَـدَری. بحار الأنوار ۷۲/ ۳۴۳، کتاب العشره، باب ۸۱، حدیث ۳۲.

(۳)- قدری همان مفوّضه هستند در مقابل جبریّون که معتقدند اراده خداوند و قضا و قدر در کارهای انسان نقشی ندارد.- م-

(۴)- عن رسول اللّه (ص): علی العشـار کـل یوم و لیله لعنه اللّه و الملائکه و الناس اجمعین، و من یلعن اللّه فلن تجـد له نصـیراً. بحار الأنوار ۷۳/ ۳۶۹، کتاب آداب و سنن، باب ۶۷، حدیث ۳۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۶۹

ساعتی از شب خانواده اش را بیـدار می کرد و می گفت: ای خانـدان داود، بپاخیزیـد و نماز بخوانید، زیرا این ساعتی است که خدا دعا را اجابت می کند، مگر از کسی که ساحر یا ده یک گیر باشد. پس کلاب ابن أمیّه کشتی اش را سوار شد و نزد زیاد آمد و از مقام خود استعفا کرد و او استعفایش را پذیرفت. «۱»

۷- و نیز در مسند احمد به سند خود از مالک بن عتاهیه از پیامبر (ص) نقل کرده که فرمود:

«هرگاه ده یک بگیری را دیدید او را بکشید» آنگاه از قتیبه بن سعید نقل کرده که گفت:

مراد از آن، کسی است که بنا حق از کسی زکات دریافت می کند. «۲»

این روایت با تفسـیر ذکر شده به نقل ابو عبید در الاموال نیز آمده است، و نیز با لفظ دیگری از آن حضـرت (ص) روایت شده است بدین صورت: «کسی که با ده یک گیر برخورد کند گردنش را بزنند.» «۳»

ابن اثیر در نهایه گوید:

«در روایت است: «اگر با

ده یک گیری برخورد کردید او را بکشید» یعنی اگر از اهل جاهلیت را دیدید که با پایداری بر کفر خود باج خواهی می کند او را بکشید، بخاطر کفر وی، یا بخاطر حلال شمردن آن در صورتی که مسلمان بود و ترک کردن چیزی را که خدا واجب فرموده و آن یک چهارم یک دهم است. و اما کسی که بر اساس آنچه خدا واجب کرده مالیات دریافت می کند، بسیار پسندیده و نیکوست. و بسیاری از صحابه برای پیامبر (ص) و خلفای پس از وی مالیات دریافت می کردند.» «۴»

۸- در مسند نیز به سند خود از عقبه بن عامر جهنی آمده است که گفت: از

---

(۱)- سمعت رسول اللّه (ص) یقول: کان لداود نبی اللّه (ع) من اللیل ساعه یوقظ فیها اهله فیقول: یا آل داود، قوموا فصلّوا، فان هذه ساعه یستجیب اللّه فیها الدعاء لساحر، او عشّار. مسند احمد ۴/ ۲۲.

(۲)- اذا لقیتم عشاراً فاقتلوه. مسند احمد ۴/ ۲۳۴.

(۳)- من لقی صاحب عشور فلیضرب عنقه. الاموال/ ۶۳۴.

(۴)- نهایه ابن اثیر ۳/ ۲۳۸.

پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود: «داخل بهشت نمی شود کسی که مردم را نگاه می دارد» یعنی مالیات چی. «۱»

این روایت را ابو عبید نیز از او بدون هیچ تفسیری نقل کرده است. دارمی و ابو داود نیز در سنن خود این روایت را آورده اند آنگاه ابو داود از ابن اسحاق نقل کرده است که گفت: «صاحب مکس یعنی مالیات چی یا ده یک گیر» «۲»

در نهایه نیز آمده است:

«این که در روایت آمده: «مالیات چی به بهشت وارد نمی شود» مراد از «مَکسْ» در متن عربی مالیاتی است که مالیات چی می گیرد.» «۳»

۹- باز در

مسند به سند خود از ابی الخیر آمده است که گفت:

مسلمه بن مخلد که امیر مصر بود از رویفع بن ثابت خواست که مسئولیت گردآوری مالیات را بر عهده بگیرد، گفت: از پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود: «صاحب مکس (مالیات چی) در آتش است».

این روایت را ابو عبید نیز آورده است. «۴»

البته در اینگونه روایات دلالتی بر این نیست که تنها مالیات چی های غیر مشروع مراد باشند. بلکه ممکن است مالیات چی های مشروع هم که عشر و نصف عشر و ربع عشر هم می گیرند مورد نظر باشند و این روایت اشاره به عمل مالیات چی ها در آن زمان باشد که غالباً به مردم ستم می کرده اند و به آنان اجحاف روا می داشته اند. و گاهی از کسی که یک بار مالیات خود را داده بوده است برای بار دوم مطالبۀ مالیات می کرده اند، یا به نام هدیه و مانند آن از مردم وجوهی علاوه بر مالیات مطالبه

---

(۱)- عقبه بن عامر جهنی قال: سمعت رسول اللّه (ص) یقول: لا یدخل الجنه صاحب مکس. یعنی العشّار. مسند احمد ۴/ ۱۴۳ و ۱۵۰.

(۲)- ر، ک: الاموال/ ۶۳۲؛ و سنن دارمی ۱/ ۳۹۳، باب کراهت پذیرش مشاغل مالیاتی و نیز سنن ابو داود ۲/ ۱۲۰، کتاب خراج و فی ء و امارات، باب فی السعایه علی الصدقه.

(۳)- نهایه ابن اثیر ۴/ ۳۴۹.

(۴)- مسند احمد ۴/ ۱۰۹؛ و الاموال/ ۶۳۲.

می کرده اند. و شاید واژۀ «مکس» از ریشه مماکسه گرفته شده، که پا پیچ مردم می شده اند و برای آنان دردسر درست می کرده اند تا چیزی علاوه بر مالیات دریافت کنند.

شمس الدین سرخسی در کتاب مبسوط می گوید:

«عاشر، (ده یک گیر، مالیات چی) کسی است که

رهبر او را بر راهها می گمارد تا از تجار مالیات دریافت کند و متقابلًا برای رفت و آمد آنان امنیت راهی را از دزدان تأمین می کند ... و آنچه در مذمت مالیات چی ها آمده است به کسی حمل می شود که مال مردم را به ناروا از مردم دریافت می کرده است، همانند زمان ما که اینگونه اجحاف ها وجود دارد. این روایات متوجه کسانی نیست که مالیات ها و صدقات مردم را به روش صحیح و بدون اجحاف دریافت می کنند.» «۱»

در خراج ابو یوسف آمده است که گفت:

نقل حدیث کرد برای من هشام بن عروه، از پدرش، از ابی حُمید ساعدی، که گفت:

پیامبر خدا (ص) مردی به نام ابن لتیبه را مأمور گرفتن مالیات از بنی سلیم نمود؛ آنگاه که نزد آن حضرت آمد، گفت: این مقدار مال شما، و این مقدار به خودم اهداء شده است، سپس پیامبر خدا (ص) بر منبر تشریف بردند و پس از حمد و ثنای الهی فرمودند: «چه می شود مأمور مرا که می گوید: این برای شماست و این به من هدیه شده است؟ آیا اگر او در خانه پدر خود یا مادر خود می نشست کسی چیزی به وی هدیه می داد؟ به حق کسی که جانم در دست اوست، کسی چیزی از مردم به ناروا دریافت نمی کند مگر اینکه روز قیامت بر گردن وی آویخته می شود؛ شتری که نعره میزند یا گاوی که بام بام می کند یا گوسفندی که بع بع می کند.» آنگاه دست مبارکش را بلند کرد تا جایی که سفیدی زیر بغلش دیده شد و فرمود: «بار خدایا آیا دستور تو را رسانیدم؟» «۲»

---

(۱)- مبسوط ۲/ ۱۹۹، کتاب زکات، باب العشر

(ماليات).

(۲)- «ما بال عامل ابعثه فيقول: هـذا لكم و هذا اهدى الىّ، افلا قعد فى بيت أبيه و بيت امّه حتى ينظر أ يُهدى إليه أم لا؟ و الذى نفسى بيـده لا يأخـذ منها شـيئاً الا جاء به يوم القيامه يحمله على رقبته: اما بعير له رغاء او بقره له خوار او شاه تيعر.» ثم رفع يديه حتّى رئى بياض ابطيه، فقال: «الهم هل بلغت؟». كتاب الخراج/ ۸۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۷۲

مانند این روایت را مسلم نیز در صحیح خود آورده است. «۱»

در متن عربی روایت «رغاء» صدای شتر و «یعار» صدای گوسـفند است. و این روایت و مانند آن، اخطار و تهدیدی است نسبت به کسانی که از موقعیت سیاسی- اجتماعی خود اسـتفاده شخصـی می کنند و می پندارند این سوء اسـتفاده برای آنان حلال و رواست.

در الاموال ابی عبید به سند خود آمده است:

«عمر بن عبـد العزیز به عـدی بن ارطـاه نوشت: از مردم فـدیه گرفتن و طعام طلبیـدن را بردار و پاپیـچ مردم مشو، چرا که پاپیچ مردم شـدن خود نوعی کم ارزش کردن اموال مردم است که خداونـد متعال می فرماید: «وَ لَا تَبْخَسُوا النّاسَ أَشْیاءَهُمْ وَ لَا تَعْثَوْا فِی الْأَرْضِ مُفْسِدِینَ»* اموال مردم را کم بها مکنیـد و در زمین فساد بر نینگیزید» و هر کس برای تو زکات آورد از او بپذیر، و هر کس زکات خود را نیاورد خدا او را کفایت می کند.» «۲»

از این روایـات آشـکار می شود که اجحاف و سـتم بر مردم در گرفتن صـدقات و مالیات در آن زمان شایع بوده است. و مردم بنده دنیا هستند مگر کسانی که خدا آنان را نگهدارد. و

شایـد آنچه در روایت منقول از پیامبر اکرم (ص) آمـده که مالیاتچی را بایـد کشت، مراد قتل کسانی است که به حد افساد در زمین رسیده انـد. امـا کسـانی که جـانب احتیاط را رعایت می کننـد و پارسایی به خرج می دهنـد و مراعات حال بیچارگان و ناتوانـان را می کننـد اگر چنیـن کسـانی برای گردآوری صـدقات و زکاتهـای شـرعی و مالیاتهـای مردم فرسـتاده شونـد نه تنها پسندیده است، بلکه بسا در صورت متعین بودن در فرد یا افرادی خاص واجب هم باشد.

در خراج ابو یوسف به سند خود از رافع بن خدیج آمده است که گفت،

---

(۱)- صحیح مسلم ۳/ ۱۴۶۳، کتاب الاماره، باب تحریم الهدایا العامل، حدیث ۱۸۳۲.

(۲)- الاموال/ ۶۳۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۷۳

پیامبر خدا (ص) فرمود:

«کسی که به حق مالیات مردم را دریافت می کند همانند پیکارگر در راه خداست». «۱»

این روایت را حاکم در مسـتدرک، به سند خود از رافع، از آن حضرت (ص) روایت کرده و در آخر آن آمده است: «تا آنگاه که به خانهٔ خود بر گردد» و گفته است این حدیث طبق شرط مسلم [یعنی نظریه رجالی او] صحیحه است. «۲»

فصل ششم: دیگر مالیاتها

اشاره

* روایات مذمت ده یک گیران

* سخنان بزرگان در بارهٔ روایات مالیات

* دیگر مالیاتها جز مالیاتهای شناخته شده

* چند نکته قابل توجه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۶۵

در این فصـل به دیگر مالیاتهـا که علاـوه بر زکات و خمس و خراج و جزیه که در شـرع معروف است- بَسا به تشـریع و وضـع آنها نیاز می افتد- اشاره ای گذرا داریم.

[مالیات بر تجارت و گمرک

] مخفی نمانـد که ظـاهر برخی روایـات حرمت قرار دادن «ده یـک» و «گمرک» و ماننـد اینهـا بر اموال مردم است، و در برخی «متوقف کننـدگان مردم» و «ده یـک بگیران» مورد مـذمت قرار گرفته انـد، ولی برخی روایات دیگر قرار دادن ده یک بر تجار یهود و نصاری را جایز شـمرده است و در آن توضیـح داده شده که از تجار اهل ذمّه و اهل حرب و بلکه تجار مسلمانان نیز ده یک دریافت می شده است.

از سوی دیگر از زمان خلفا تا کنون سیره بر قرار دادن و گرفتن مالیات از ثروتمندان و ملّاکان و صاحبان حرفه ها و صنایع در کشورهـای اسـلامی قرار گرفته است. و از سـوی دیگر ادارهٔ شـئون کشور جز بـا تشـریع نظـام مـالی که نیازمنـدیهای جـامعه را برطرف کنـد امکان پـذیر نیست، و آنچه را ما به عنوان خمس و زکات و مانند آن می شناسـیم پاسـخگوی این نیازمندیها نمی تواند باشد.

مگر اینکه بر پایه آنچه ما در مبحث زکات احتمال دادیم. مفهوم زکات را گسترده

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۶۶

بـدانیم و چیزهایی که در آن زکات است را به حاکمان و فرمانروایان واجـد شـرایط هر زمان واگذار کنیم، که در این صورت در هر زمان و مکان هر چه را آنان

متناسب با امکانات و شرایط و نیازمندیها بر اموال قرار دهند زکات محسوب می گردد.

در هر صورت ما بحث را در اینجا از چند جهت پی می گیریم

پایان کتاب:

اشاره

* زنجیره سند عهدنامهٔ مالک اشتر

* متن عهدنامهٔ امیر المؤمنین (ع) به مالک اشتر

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۳۱

در پایان کتاب، عهدنامه امیر المؤمنین (ع) به مالک اشتر را که دربردارندهٔ مهم ترین برنامه ها و آداب حکومت اسلامی است از نظر می گذرانیم. تا پایان سخن را با کلام آن حضرت (ع) عطرآگین سازیم.

زنجیره سند عهدنامه امیر المؤمنین (ع) به مالک اشتر:

مضامین این عهدنامه شریف و محتویات آن قوی ترین گواه بر صدور آن از منبع و معدن علم الهی است، و خواننده هوشیار با خواندن هر فراز آن پرتوی از علم الهی و بوی خوشی از کلام نبوی را در می یابد، همانگونه که مرحوم سید رضی در آغاز نهج البلاغه بدان اشاره کرده است.

این عهدنامه را پیش از مرحوم سید رضی (متوفای سال ۴۰۴ یا ۴۰۶ هجری) حسن بن علی بن شعبه (متوفای سال ۳۳۲) در کتاب تحف العقول در باب «آنچه از امیر المؤمنین (ع) روایت شده» با اختلاف کمی با آنچه در نهج البلاغه آمده روایت کرده است. «۱»

و نزدیک به همان مضمون در کتاب دعائم الاسلام «۲» با مختصری که در اول آن اضافه کرده آورده است. این کتاب در آغاز عهدنامه می نویسد:

«و از علی (ع) روایت شده که او عهدنامه ای را انشاء فرموده، و آن کسی که ما

---

(۱)- تحف العقول/ ۱۲۶.

(۲)- دعائم الاسلام ۱/ ۳۵۰، کتاب الجهاد، ذکر ما یجب للامراء و ما یجب علیهم.

برای او این عهـدنامه را نقل کردیم می گویـد: گمان می کنم از کلام علی (ع) است، مگر اینکه آنچه برای ما روایت شـده به صورت مرفوعه (با حذف زنجیره سند) است و می گوید: پیامبر خدا

(ص) عهـدنامه ای را نگاشت و پس از ذکر آن می گویـد: قال (ص): که می توان بـدان مراجعه نمود. و به نظر می رسد آنچه در دعائم الاسلام آمده نقل به معنی باشد.»

و در کتاب مصادر نهج البلاغه آمده است:

«این روایت را نویری در نهایه الارب با کمی اختلاف آورده است.» «۱»

و در رجال نجاشی دربارهٔ اصبغ بن نباته می نویسد:

«از خواص امیر المؤمنین (ع) بوده، و پس از وی زنـدگی کرده. از آن حضـرت عهـدنامه مالک اشتر و وصـیت آن حضـرت به فرزنـدش محمد را روایت کرده است. خبر داد ما را ابن جندی، از علی بن همام، از حمیری، از هارون بن مسـلم، از حسـین بن علوان، از سعد بن طریف، از اصبغ که این عهدنامه را روایت کرده است.» «۲»

در فهرست شیخ طوسی آمده است:

«اصبغ از خواص امیر المؤمنین (ع) بوده و پس از آن حضـرت زنـدگی کرد، و عهدنامه مالک اشتر را که آن حضـرت پس از گمـاردن وی به مصـر برای وی نوشت، روایت کرده است ... خبـر داد مـا را به این عهـد، ابن ابی جیـد، از محمـد بن حسن، از حمیری، از هارون بن مسلم و حسن بن ظریف جمیعاً از حسین بن علوان کلبی، از سعد بن طریف، از اصبغ بن نباته.» «۳»

سند شیخ طوسـی و نجاشـی هر دو به حمیری می رسد. و ابن جنید در سـند نجاشی همان احمد بن محمد بن عمران بن موسی است که نجاشی در حق وی گفته است:

---

(۱)- مصادر نهج البلاغه ۳/ ۴۳۰.

(۲)- رجال نجاشی/ ۶ (چاپ دیگر/ ۸).

(۳)- الفهرست/ ۳۷ (چاپ دیگر/ ۶۲).

«استاد ما رحمه اللّه

ما را با بزرگان در زمان خود پیوند داد.»

و «علی بن همام» ناشناخته است و در کتابهای رجال نامی از وی نیامده است. ولی گمان می رود که این همان ابی علی محمد بن ابی بکر همام بن سهیل کاتب اسکافی است که به اشتباه علی بن همام نوشته شده است و او فردی است ثقه و جلیل القدر.

و «حمیری» همان عبد الله بن جعفر حمیری است که ثقه است و مؤلف کتاب قرب الإسناد می باشد. و «هارون بن مسلم» را نجاشی دربارۀ او گفته است «ثقه و بزرگوار است» و «حسین بن علوان» نجاشی و دیگران دربارۀ او گفته اند «سنی مذهب است ولی مورد اعتماد است» در مورد «سعد بن طریف» شیخ در رجال خود گفته است: «به او سعد خفّاف گفته می شود، روایات او صحیحه است» و نجاشی گفته است: «هم به خوبی و هم به بدی از وی یاد شده است» ولی ابن غضایری گفته است: «او ضعیف است» دربارۀ «اصبغ بن نباته» گفته اند: «وی از خواص امیر المؤمنین (ع) و از بزرگان صحابۀ آن حضرت بوده و فرد قابل ستایشی است.»

و اما «ابن ابی جید» در سند شیخ، همان علی بن أحمد بن محمد بن ابی جید است که از مشایخ اجازه [از جمله کسانی است که اجازه نقل روایت به دیگران داده] است و شاید به همین دلیل از ثقات به شمار آید.

«محمد بن حسن» همان ابن ولید است که ثقه و جلیل القدر است.

و «حسن بن ظریف» کوفی است و ثقه است.

پس ظاهراً سند عهدنامه نسبتاً بد نیست، اگر چه در سعد بن طریف، همانگونه که پیش از

این گفتیم اختلاف است.

علاوه بر اینکه این عهدنامه شریف به نقل از امیر المؤمنین (ع) مشهور است و اصحاب آن را تلقی به قبول کرده اند، و همانگونه که پیش از این گفتیم متن آن هم اجمالًا بر صحّت آن گواهی می دهد.

من به اسلام شناسان و سیاستمداران متعهد سفارش می کنم که این عهدنامه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۳۴

ارزشمند را همواره مورد مطالعه قرار دهند و در نکات و مضامین آن دقت کنند و تلاشها و فعالیت های سیاسی اجتماعی خود را بر دستورات و نکات ارزشمند آن تطبیق دهند.

مرحوم علّامه نائینی- طاب ثراه- در کتاب تنبیه الامّه خویش نقل می کند که مجتهد کبیر، یگانه دانشمند در زمان خود، مرحوم حاج میرزا حسن شیرازی- قدس سرّه- همواره بر مطالعهٔ این عهدنامه ارزشمند مداومت می ورزید.

خداوند متعال ما را به عمل بدانچه دوست می دارد و مورد رضایت اوست در همه حالات موفق بدارد، و همواره از او یاری می خواهیم و توکل ما بر اوست.

اینک متن عهدنامه آن حضرت را به نقل از نسخه ای که در مصر به چاپ رسیده و همراه با شرح علامه شیخ محمد عبده است از نظر خوانندگان گرامی می گذرانیم. [و ما در اینجا متن ترجمه فارسی آن را به نقل از ترجمه نهج البلاغه استاد دکتر سید جعفر شهیدی، که منطبق با نهج البلاغه صبحی صالح و نسخهٔ عبده است می آوریم و برای پیشگیری از طولانی شدن کتاب، علاقه مندان متن عربی را به نهج البلاغه که در دسترس همگان است ارجاع می دهیم. و من اللّه التوفیق.]

متن عهدنامهٔ امیر المؤمنین (ع) به مالک اشتر

و از عهدنامهٔ آن حضرت است که برای اشتر نخعی «۱» نوشت، چون او را به ولایت مصر

و شهرهای تابع آن گماشت. هنگامی که کار امیر آن ولایت (محمد پسر أبو بکر) آشفته گردید «۲» و آن درازترین عهدنامه است، و از همهٔ نامه های امام زیباییهای بیشتری دارد.

به نام خداوند بخشنده مهربان

این فرمانی است از علی امیر مؤمنان به مالِك اشتر پسر حارث، در عهدی که با او می گذارد، هنگامی که وی را به حکومت مصر می گمارد تا خراج آن را فراهم آرد، و پیکار کردن با دشمنان و سامان دادن کار مردم مصر و آباد کردن شهرهای آن.

او را فرمان می دهد به ترس از خدا و مقدم داشتن طاعت خدا بر دیگر کارها، و پیروی آنچه در کتاب خود فرمود، از واجب و سنّتها که کسی جز با پیروی آن راه نیک

---

(۱)- مالک پسر حارثِ نخعی، از قبیلهٔ مَدحِج، از بزرگان تابعین و از خواص اصحاب امیر المؤمنین (ع) و از دلاوران بنام است. در جنگ یرموك چشم او آسیب دید و به أشتر ملقب گردید. مالك هنگامی که از جانب امام به حکومت مصر می رفت در قُلْزُم به دستور معاویه شهید شد.

مشهور است که امیر المؤمنین (ع) دربارهٔ او فرموده است: مالك چنان مرا یار بود که من رسول خدا را مددکار بودم.

(۲)- رجوع کنید به ذیل نامه امام به محمد پسر أبو بکر نامهٔ ۳۴.

بختی را نپیمود. و جز با نشناختن و ضایع ساختن آن بدبخت نبود، و اینکه خدای سبحان را یاری کند به دل و دست و زبان، چه او (جَلَّ اسمُه) یاری هر که او را یار باشد پذیرفته است و ارجمندی آن کس که- دین- او

را ارجمند سازد، به عهده گرفته.

و او را می فرمایـد تـا نَفْسِ خود را از پیروی آرزوها بازدارد، و هنگام سرکشـیها به فرمانش آرد که «همانا نفس به بـدی وامی دارد، جز که خدا رحمت آرد «۱»».

و مالك! بدان که من تو را به شـهرهایی می فرسـتم که دسـتخوش دگرگونیها گردیده، گاه داد و گاهی ستم دیده، و مردم در کارهـای تو چنـان می نگرنـد که تو در کارهای والیان پیش از خود می نگری، و دربارۀ تو آن می گوینـد که درباره آنان می گویی، و نیکوکاران را به نام نیکی توان شـناخت که خدا از ایشان بر زبانهای بندگانش جاری ساخت. پس نیکوترین اندوختۀ خود را کردار نیـك بـدان و هوای خویش را در اختیارگیر، و بر نفس خود بخیل باش و زمام آن را در آنچه برایت روا نیسـت رها مگردان، که بخل ورزیدن بر نفس، دادِ آن را دادن است در آنچه دوست دارد، یا ناخوش می انگارد؛ و مهربانی بر رعیت را بر دلِ خود پوششـی گردان و دوستی ورزیـدن بـا آنان را و مهربانی کردن با همگان، و مباش همچون جانوری شـکاری که خوردنشان را غنیمت شماری! چه رَعِیَّت دو دسته اند: دسته ای برادر دینی تواند، و دستۀ دیگر در آفرینش با تو همانند. گناهی از ایشان سـر می زند، یا علتهایی بر آنان عارض می شود، یا خواسـته و ناخواسته خطایی بر دستشان می رود. به خطاشان منگر، و از گناهشـان درگـذر، چنـانکه دوست داری خـدا بر تو ببخشایـد و گنـاهت را عفو فرمایـد، چه تو برتر آنانی، و آن که بر تو ولایت دارد از تو برتر است، و خدا از آن که تو را ولایت داد بالاتر، و او

ساختن کارشان را از تو خواست و آنان را وسیلت آزمایش تو ساخت؛ و خود را آمادهٔ جنگ با خدا مکن که کیفر او را نتوانی برتافت «۲» و در بخشش و آمرزش از او بی نیازی نخواهی یافت؛ و بر بخشش

---

(۱)- یوسف: ۵۳.

(۲)- برتافتن: تحمل کردن.

پشیمان مشو و بر کیفر شادی مکن، و به خشمی که توانی خود را از آن برهانی مشتاب، و مگو مرا گمارده اند، و من می فرمایم، و اطاعت امر می پایم «۱». چه این کار دل را سیاه کند و دین را پژمرده و تباه و موجب زوال نعمت است و نزدیکی بلا و آفت، و اگر قدرتی که از آن برخورداری، نخوتی در تو پدید آرد و خود را بزرگ بشماری، بزرگیِ حکومتِ پروردگار را که برتر از توست بنگر، که چیست، و قدرتی را که بر تو دارد و تو را بر خود آن قدرت نیست، که چنین نگریستن سرکشی تو را می خواباند و تیزی تو را فرو می نشاند و خرَدِ رفته ات را به جای بازمی گرداند.

بپرهیز که در بزرگی فروختن، خدا را همنبرد خوانی و در کبریا و عظمت خود را همانند او دانی که خدا هر سرکشی را خوار می سازد و هر خودبینی را بی مقدار.

داد خدا و مردم و خویشاوندان نزدیکت را از خود بده، و آن کس را که از رعیت خویش دوست می داری، که اگر داد آنان را ندهی ستمکاری؛ و آن که بر بندگان خدا ستم کند خدا به جای بندگانش دشمن او بود؛ و آن را که خدا دشمن گیرد، دلیل وی را نپذیرد و او با

خدا سَرِ جنگ دارد، تا آنگاه که بازگردد و توبه آرد؛ و هیچ چیز چون بنیاد ستم نهادن، نعمت خدا را دگرگون ندارد، و کیفر او را نزدیک نیارد، که خدا شنوای دعای ستمدیدگانست و در کمین ستمکاران.

و باید از کارها آن را بیشتر دوست بداری که نه از حق بگذرد، و نه فروماند، و عدالت را فراگیرتر بُوَد و رعیت را دلپذیرتر، که ناخشنودیِ همگان خشنودی نزدیکان را بی اثر گرداند، و خشم نزدیکان خشنودی همگان را زیانی نرساند، و به هنگامِ فراخیِ زندگانی، سنگینی بار نزدیکان بر والی از همه افراد رعیت بیشتر است، و در روز گرفتاری یاری آنان از همه کمتر، و انصاف را از همه ناخوشتر دارند، و چون درخواست

---

(۱)- پائیدن: انتظار بردن، توقع داشتن.

کنند فزونتر از دیگران ستند و به هنگام عطا سپاس از همه کمتر گزارند، و چون به آنان ندهند دیرتر از همه عذر پذیرند و در سختی روزگار شکیبایی را از همه کمتر پیشه گیرند، و همانا آنان که دین را پشتیبانند، و موجب انبوهیِ مسلمانان، و آمادۀ پیکار با دشمنان، عامۀ مردمانند. پس باید گرایش تو به آنان بود و میلت به سوی ایشان.

و از رعیت آن را از خود دورتر دار و با او دشمن باش که عیب مردم را بیشتر جوید، که همه مردم را عیبهاست و والی از هر کس سزاوارتر به پوشیدن آنهاست. پس مبادا آنچه را بر تو نهان است آشکار گردانی و باید، آن را که برایت پیداست بپوشانی «۱»، و داوری در آنچه از تو نهان است با خدای جهان است.

پس چندان که توانی زشتی را بپوشان تا آن را که دوست داری بر رعیت پوشیده ماند، خدا بر تو بپوشاند. گره هر کینه را- که از مردم داری- بگشای و رشتهٔ هر دشمنی را پاره نمای. خود را از آنچه برایت آشکار نیست ناآگاه گیر و شتابان گفتهٔ سخن چین را مپذیر، که سخن چین نردِ خیانت بازد هر چند خود را همانند خیرخواهان سازد.

و بخیل را در رأی زنی خود در میاور که تو را از نیکوکاری بازگرداند، و از درویشی می ترساند، و نه ترسو را تا در کارها سست نماید، و نه آزمند را تا حرص ستم را برایت بیاراید، که بخل و ترس و آز سرشتهایی جدا جداست که فراهم آورندهٔ آنها بدگمانی به خداست. بدترین وزیران تو، کسی است که پیش از تو وزیر بدکاران بوده و آن که در گناهان آنان شرکت نموده. پس مبادا چنین کسان محرم تو باشند که آنان یاوران گناهکارانند، و ستمکاران را کمک کار، و تو جانشینی بهتر از ایشان خواهی یافت که در رأی و گذاردن کار چون آنان بود، و گناهان و کردار بد آنان را بر عهده ندارد. آن که ستمکاری را در ستم یار نبوده، و گناهکاری را در گناهش مددکار. بار اینان بر تو سبکتر است، و یارِ ایشان بهتر، و مهربانی شان بیشتر و دوستی شان با جز تو کمتر. پس اینان را خاص خلوت خود گیر و در مجلسهایت بپذیر، و آن کس را بر دیگران بگزین که سخن

---

(۱)- مردمان را عیب نهانی پیدا مکن که مر ایشان را رسوا کنی و خود را بی اعتماد. (سعدی. «گلستان».

باب هشتم).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۳۹

تلخ حق را به تو بیشتر گوید، و در آنچه کنی یا گویی- و خدا آن را از دوستانش ناپسند دارد کمتر یاری ات کند. و به پارسایان و راستگویان بپیوند، و آنان را چنان بپرور که تو را فرمان نستایند، و با ستودن کار بیهوده ای که نکرده ای خاطرت را شاد ننمایند، که ستودنِ فراوان خودپسندی آرد، و به سرکشی «۱» وادارد.

و مبادا نکوکار و بدکردار در دیده ات برابر آید، که آن رغبتِ نکوکار را در نیکی کم کند، و بدکردار را به بدی وادار نماید، و دربارهٔ هر یک از آنان آن را عهده دار باش که او بر عهدهٔ خود گرفت؛ و بدان که هیچ چیز گمان والی را به رعیت نیک نیارد، چون نیکیی که در حق آنان کند و بارشان را سبک دارد، و ناخوش نشمردن از ایشان آنچه را که حقی در آن ندارد بر آنان. پس رفتار تو چنان باید، که خوش گمانی رعیت برایت فراهم آید، که این رنجِ دراز را از تو می زداید. و به خوش گمانی تو آن کس سزاوارتر که از تو بدو نیکی رسیده و بدگمانی ات بدان بیشتر باید که از تو بدی دیده.

و آیین پسندیده ای را برهم مریز که بزرگان این امّت بدان رفتار نموده اند، و مردم بدان وسیلت به هم پیوسته اند، و رعیّت با یکدیگر سازش کرده اند، و آیینی را منه که چیزی که سنتهای نیک گذشته را زیان رساند، تا پاداش از آنِ نهندهٔ سنّت باشد و گناه شکستن آن بر تو ماند.

و با دانشمندان فراوان گفتگو کن و با حکیمان فراوان سخن در

میان نه، در آنچه کار شهرهایت را استوار دارد و نظمی را که مردم پیش از تو بر آن بوده اند برقرار.

و بدان که رعیت را صنفهاست که کار برخی جز به برخی دیگر راست نیاید، و به برخی از برخی دیگر بی نیازی نشاید. از آنان سپاهیان خدایند و دبیران که در نوشتن نامه های عمومی و یا محرمانه انجام وظیفه نمایند. و از آنها داوران اند که کار به عدالت

---

(۱)- نسخه هایی که در دست دارم «عِزَّه» است و بعض شارحان عزت را کِبر معنی کرده اند. محتمل است (غِرَّه» باشد. بمعنیِ فریفتگی. آقای شوشتری هم غِرَّه ضبط کرده اند، و معنی آن را اغترار گرفته اند («نهج الصباغه» ج ۱۴، ص ۳۲۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۴۰

دارند و عاملانند «۱» که کار خود به انصاف و مدارا رانند، و از آنان أهل جِزْیَه «۲» و خراج «۳» اند، از ذِمّیان و مسلمانان. و بازرگانانند و صنعتگران و طبقهٔ فرودین از حاجتمندان و درویشان. و خدا نصیب هر دسته را معین داشته و میزان واجب آن را در کتاب خود یا سنّت پیامبرش (ص) نگاشته، که پیمانی از جانب خداست و نگهداری شده نزد ماست.

پس سپاهیان به فرمان خدا رعیت را دژهای استوارند، و والیان را زینت و وقار. دین به آنان ارجمندست، و راه ها بی گزند؛ و کار رعیت جز به سپاهیان قرار نگیرد، و کار سپاهیان جز با خراجی که خدا برای آنان معین فرموده درستی نپذیرد. تا بدان در جهاد با دشمن خود نیرومند شوند و کار خود را بدان سامان دهند. و آنان را از خراج آن اندازه باید که نیازمندیشان را کفایت نماید.

و این دو دسته- رعیت و سپاهیان- بر پای نماند جز با سومین دسته از مردمان که قاضیانند و عاملان و نویسندگانِ دیوان، که کار عقدها را استوار می کنند و آنچه سود مسلمانان است فراهم می آورند، و در کارهای خصوصی و عمومی مورد اعتمادند.

---

(۱)- در سازمان حکومت اسلامی عاملان طبقه ای خاص بودند و وظیفه هایی معین داشتند، و برای تعهد کار باید صلاحیت مخصوص را احراز کنند. عاملان باید وضعیت محلی را که بدان جا می روند بدانند، مردم آنجا را کم و بیش از جهت عادات و سنتها بشناسند، از گذشتهٔ آنان آگاه باشند. که اگر عامل این معلومات را کسب نکند و در کار خود چنانکه باید آگاه و مسلط نباشد، بسا که طغیان رعیت را سبب گردد. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به «الاحکام السلطانیه». قاضی أبو یعلی و کتابهای دیگر که در این زمینه نوشته شده.

(۲)- جزیه یا گزیت، مالیاتی است سالیانه که اهل کتاب باید به حاکم مسلمانان بپردازند، و در مقابل، حکومت حقوق آنان را محترم شمارد و مال و جانشان را از تعرض محفوظ دارد.

(۳)- خراج مالیاتی بوده است که از زمین کشت شده یا قابل کشت می گرفته اند. میزان این مالیات در دوره های مختلف حکومت اسلامی و نیز در ایالتهای عراق، مصر، حجاز و آفریقا متفاوت بوده و تغییر می یافته است. بعضی خلفا خراج را از ذمّی و مسلمان می گرفتند، اما جزیه به عهدهٔ غیر مسلمان بود.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۴۱

و کار این جمله استوار نشود جز با بازرگانان و صنعتگران که فراهم می شوند و با سودی که به دست می آرند، بازارها را برپا می دارند. و کار

مردم را کفایت می کننـد، در آنچه دیگرانماننـد آن نتواننـد. سـپس طبقـۀ فرودینند از نیازمندان و درویشان که سـزاوار اسـت بخشیدن به آنان، و یاری کردن ایشان.

و برای هر یک از آنان نزد خـدا- از غنیمت- گشایشـی است، و هر یک را بر والی حقی، چندان که کارشان را سامان دهد، و والی چنانکه باید از عهدۀ آنچه خدا بر او واجب کرده برنیاید، جز با کوشـش و از خدا یاری جستن و خود را برای اجرای حق آمـاده نمودن، و شـکیبایی در انجـام کار، بر او آسان باشـد یا دشوار. پس از سـپاهیان خود کسـی را بگمار که خیرخواهی وی برای خـدا و رسول و امـام خود بیشتر دانی و دامن او را پـاکتر «۱» و بردباری اش برتر، که دیر به خشم آیـد و زود به پـذیرفتن پوزش گراید، و بر ناتوان رحمت آرد، و با قوی دستان برآید «۲»، و آن کس که درشتی او را بر نیانگیزاند، و ناتوانی وی را بر جای ننشانـد، و از آنان که گوهری نیک دارند و از خاندانی پارسایند، و از سابقتی نیکو برخوردار. پس دلیران و رزم آوران و بخشـندگان و جوانمردان، که اینان بزرگواری را در خود فراهم کرده اند و نیکوییها را گردآورده. پس در کارهای آنان چنان بینـدیش که پدر و مادر دربارۀ فرزند خویش، و مبادا آنچه آنان را بدان نیرومند می کنی در دیده ات بزرگ نماید، و نیکویی ات درباره ایشان هر چنـد انـدک باشد خُرد نیاید، که آن نیکی آنان را به خیرخواهی تو خواند و گمانشان را در باره ات نیکو گرداند؛ و رسیدگی به کارهای خُردِ آنان را به اعتماد وارسی کارهای بزرگ وامگذار،

که اندکِ لطف تو را جایی است و از آن سود برگیرند، و بسیارِ آن را جایی که از آن بی نیاز نبُوند.

و باید گزیده ترین سران سپاه نزد تو آن بود که با سپاهیان یار باشد و آنان را کمک کار،

---

(۱)- جَیْب گریبان است، و تعبیر مجازی است.

(۲)- برآمدن بر کسی؛ مقابل او ایستادن، بر او سخت گرفتن.

و از آنچه دارد بر آنان ببخشاید چندان که خود و کسانشان را که به جای نهاده اند شاید «۱»، تا عزم همگی شان در جهاد با دشمن فراهم آید. چه مهربانی تو به آنان دلهاشان را بر تو مهربان نماید. و آنچه بیشتر دیده والیان بدان روشن است، برقراری عدالت در شهرها و میان رعیت دوستی پدید شدن است، و دوستی آنان آشکارا نگردد جز آنگاه که دل ایشان بی گزند شود، و خیرخواهی شان راست نیاید جز که والیان را برای کارهای خود نگاه دارند، و دوام حکومت آنان را سنگین نشمارند، و گفتگو از دیر ماندن آنان را بر سر کار، واگذارند. پس امیدشان را برآر، و ستودنشان را به نیکی پیوسته دار، و رنج کسانی را که کوششی کرده اند بر زبان آر، که فراوان کار نیکوی آنان را یاد کردن، دلیر را برانگیزاند، و ترسانِ بد دل را به کوشش مایل گرداند. إن شاءَ اللّه؛

نیز مقدار رنج هر یک را در نظر دار و رنج یکی را به حساب دیگری مگذار، و در پاداش او به اندازهٔ رنجی که دیده و زحمتی که کشیده تقصیر میار، و مبادا بزرگی کسی موجب شود که رنجِ اندک او را بزرگ شماری و فرودی رتبهٔ

مردی سبب شود، کوشش سترگ وی را خوار به حساب آری.

و آنجا که کار بر تو گران شود و دشوار و حقیقت کارها ناآشکار، بخدا و رسولش بازآر، چه خدای تعالی مردمی را که دوستدار راهنمائی شان بوده گفته است «ای کسانی که ایمان آوردید خدا و رسول و خداوندان امر خویش را فرمان برید پس اگر در چیزی با یکدیگر خصومت ورزیدید، آن را به خدا و رسول بازگردانید» «۲» و بازگرداندن به خدا گرفتن محکم کتاب او قرآنست. و بازگرداندن به رسول گرفتن سنت جامع اوست که پذیرفتهٔ همگانست.

و برای داوری میان مردم از رعیت خود آن را گزین که نزد تو برترین است. آنکه کارها بر او دشوار نگردد و ستیز خصمان وی را به لجاجت نکشاند، و در خطا پایدار نبود، و

---

(۱)- شایستن: کافی بودن، بسنده بودن.

(۲)- نساء: ۵۹.

چون حق را شناخت در بازگشت بدان در نماند. و نفس او به طمع ننگرد، و تا رسیدن به حق، به اندک شناخت بسنده نکند، و در شبهت ها درنگش از همه بیش باشد و حجت را بیش از همه به کار برد، و از آمد شد صاحبان دعوی کمتر به ستوه آید و در آشکار گشتن کارها شکیباتر بود و چون حکم روشن باشد در داوری قاطع تر. آن کس که ستایش فراوان وی را به خودبینی نکشاند و خوش آمد گوئی او را بر نیانگیزاند، و اینان اندک اند. پس داوری چنین کس را فراوان تیمار دار و در بخشش بدو گشاده دستی به کار آر چندان که نیاز وی به مردم کم افتد؛ و رتبت او

را نزد خود چندان بالا بر که از نزدیکانت کسی دربارۀ وی طمع نکند، و از گزند مردمان نزد تو ایمن ماند. در این باره نیک بنگر که این دین در دست بدکاران گرفتار بود، در آن، کار از روی هوس می راندند و به نام دین دنیا را می خوردند.

سپس در کار عاملان خود بیندیش، و پسِ آزمودن به کارشان بگمار، و به میل خود و بی مشورت دیگران به کاری مخصوصشان مدار، که به هوای خود رفتن و برای دیگران ننگریستن، ستمگری بود و خیانت؛ و عاملانی این چنین را در میان کسانی جو که تجربت دارند و حیا، از خاندانهای پارسا که در مسلمانی قدمی پیشتر دارند،- و دلبستگی بیشتر- اخلاق آنان گرامیتر است و آبروشان محفوظتر و طمعشان کمتر، و عاقبت نگری شان فزونتر. پس روزی اینان را فراخ دار! که فراخی روزی نیروشان دهد تا در پی اصلاح خود برآیند، و بی نیازیشان بود، تا دست به مالی که در اختیار دارند نگشایند، و حجتی بُوَد بر آنان اگر فرمانت را نپذیرفتند، یا در امانتت خیانت ورزیدند.

پس بر کارهای آنان مراقبت دار، و جاسوسی راستگو و وفا پیشه بر ایشان بگمار که مراقبت نهائی تو در کارهاشان، وادار کنندۀ آنهاست به رعایت امانت، و مهربانی است بر رعیت؛ و خود را از کارکنانت واپای! اگر یکی از آنان دست به خیانتی گشود، و گزارش جاسوسان تو بر آن خیانت همدستان بود، بدین گواه بسنده کن، و کیفر او را با تنبیه بدنی بدو برسان و آنچه بدست آورده بستان. سپس او را خوار بدار و خیانتکار

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۴۴

شمار و طوق

بدنامی را در گردنش درآر.

و در کـار خراج چنـان بنگر کـه اصـلاح خراج دهنـدگان در آن است، چه صـلاح خراج و خراج دهنـدگان به صـلاح دیگران است، و کـار دیگران سامـان نگیرد تـا کـار خراج دهنـدگان سامـان نپـذیرد، که مردمان همگان، هزینه خوار خراجنـد و خراج دهنـدگان؛ و بایـد نگریسـتنت به آبـادانی زمین بیشتر از سـتدن خراج بود، که سـتدن خراج جز با آبادنی میسّـر نشود؛ و آن که خراج خواهـد و به آبادانی نپردازد، شـهرها را ویران کنـد و بندگان را هلاک سازد، و کارش جز اندکی راست نیاید؛ و اگر از سنگینی- مالیات- شکایت کردند، یا از آفتی که- به کشت- رسیده، یا آبی که از کشتهاشان بریده، یا باران بدانها نباریده یا- بـذر زمین- بر اثر غرق شدن یا بی آبی تباه گردیده، بار آنان را سـبک گردان چندان که می دانی کارشان سامان پذیرد بدان. و آنچه بدان بار آنان را سبک گردانی بر تو گران نیاید، چه آن اندوخته بود که به تو بازش دهند، با آبادانی که در شهرهایت کننـد و آرایش که به ولایتهـا دهنـد؛ نیز سـتایش آنـان را به خود کشانـده ای و شادمانی که عـدالت را میانشان گسترانـده ای، حالی که تکیه بر فزونی قوت آنان خواهی داشت بـدانچه نزدشان انـدوخته ای: از آسوده ساختن خاطر آنان و به دست آوردن اطمینان که به عـدالت تو خو گرفته اند و به مدارای تو آشـنا گردیده اند و بسا که در آینده کاری پدید آید که چون آن را به عهده آنان گذاری با خاطر خوشـش بپذیرند و خرده نگیرند.، که چون- شـهرها- آبادان بُوَد، هر چه بر عهدهٔ- مردم آن- نهی بَرَد؛ و زمین جز با تنگدستی ساکنان

آن ویران نشود و مردم شهرها هنگامی تنگدست گردند که والیان روی به گرد آوردنِ مال آرند و از ماندن خود بر سر کار اطمینان ندارند، و از آنچه مایهٔ عبرت است کمتر سود بردارند.

پس دربارهٔ کاتبان خود بنگر، و بهترینشان را بر سر کار بیاور، و نامه هایی را که در آن تدبیرها و رازهایت نهان است، از میان جمع کاتبان به کسی مخصوص دار که صالحتر از دیگران است. کسی که مکرمت- در حق وی- او را به طغیان نکشاند و بر تو دلیر نگرداند آنسان که در جمع حاضران مخالفتت تواند، و غفلتش سبب نشود که در

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۴۵

رساندن نامه های عاملانت به تو و نوشتن پاسخ درست آنها از تو به آنان سهل انگاری کند، و در آنچه برای تو می گیرد و آنچه از جانب تو می دهد فروگذاری. و پیمانی را که به- سود- تو بسته سست نگرداند، و در به هم زدن پیمانی که به زیان توست در نماند و قدر خود را در کارها بداند، چه آن که قدر خود را نداند در شناختن قدر جز خود نادانتر بوَد و درماند. و در گزیدن این کاتبان تنها به فراست و اطمینان، و خوش گمانی خود اعتماد مکن که مردمِ برای جلب نظر والیان به آراستن ظاهر می پردازند، و خوش خدمتی را پیشه می سازند. اما در پس آن، نه خیرخواهی است و نه از امانت نشان. لیکن آنان را بیازمای به خدمتی که برای والیان نیکوکار پیش از تو عهده دار بوده اند؛ و بر آن کس اعتماد کن که میان همگان اثری نیکو نهاده، و به

امانت از همه شناخته تر است- و امتحان خود را داده- که این نشانهٔ خیرخواهی تو برای- دین- خداست و برای کسی که کارِ او بر عهدهٔ شماست. و بر سر هر یک از کارهایت مهتری از آنان بگمار که نه بزرگیِ کار او را ناتوان سازد، و نه بسیاری آن وی را پریشان، و هر عیب که در کاتبان توست و تو از آن غافل شوی به عهدهٔ تو ماند.

دیگر اینکه نیکی به بازرگانان و صنعتگران را بر خود بپذیر، و سفارش کردن به نیکویی دربارهٔ آنان را به عهده گیر، چه کسی که بر جای بود و چه آن که با مال خود از آن سو بدان سو رود، و با دسترنج خود کسب کند، که آنان مایه های منفعتند و پدیدآورندگان وسیلتهای آسایش و راحت. و آورندهٔ آن از جاهای دوردست و دشوار، در بیابان و دریا و دشت و کوهسار. جایی که مردمان در آنجا گرد نیایند و در رفتن بدان جا دلیری ننمایند. این بازرگانان مردمی آرامند و نمی ستیزند، و آشتی جویند و فتنه ای نمی انگیزند.

به کار آنان بنگر، چه در آنجا باشند که خود به سر می بری و یا در شهرهای دیگر. و با این همه بدان که میان بازرگانان بسیار کسانند که معاملتی بد دارند، بخیلند و در پی احتکارند. سود خود را می کوشند و کالا را به هر بها که خواهند می فروشند، و این

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۴۶

سودجویی و گرانفروشی زیانی است برای همگان، و عیب است بر والیان. پس بایدت از احتکار منع نمود که رسول خدا (ص) از آن منع فرمود. و باید خریدوفروش

آسان صورت پذیرد و با میزان عدل انجام گیرد. با نرخهای- رایج بازار- نه به زیان فروشنده و نه خریدار. و آن که پس از منع تو دست به احتکار زند او را کیفر ده و عبرت دیگران گردان، و در کیفر او اسراف مکن.

سپس خدا را! خدا را! در طبقهٔ فرودین از مردم؛ آنان که راه چاره ندانند و از درویشان و نیازمندان و بینوایان و از بیماری برجای ماندگانند، که در این طبقه مستمندی است خواهنده، و مستحق عطایی است به روی خود نیاورنده. و برای خدا حقی از خود را که به آنان اختصاص داده، و نگهبانی آن را به عهده ات نهاده پاس دار، و بخشی از بیت المالت و بخشی از غله های زمینهای خالصه را در هر شهر به آنان واگذار، که دوردست ترین آنان را همان باید که برای نزدیکان است، و آنچه بر عهدهٔ تو نهاده اند، رعایت حق ایشان است. پس مبادا فرورفتن در نعمت، از پرداختن به آنان بازت دارد که ضایع گذاردنت کاری خرد را به خاطر استوار کردن کاری بزرگ و مهم، عذری برایت نیارد. پس، از رسیدگی به کارشان دریغ مدار و روی ترش بدانان میار، و به کارهای کسی که به تو دسترسی ندارد بنگر. آنان که در دیده ها خوارند و مردم خردشان می شمارند؛ و کسی را که بدو اعتماد داری برای تفقد حال آن جماعت بگذار که از خدا ترسان باشد و از فروتنان، تا درخواستهای آنان را به تو رساند.

و با آنان چنان رفتار کن که چون خدا را دیدی جای عذرت بماند، که این گروه از میان مردمان به انصاف نیازمندترند از دیگران؛

و در گزاردن حقّ همگان تو را چنان باید که عذرت در پیشگاه خدا پذیرفته آید. یتیمان را عهده دار باش و کهنسالانی را که چاره ای ندارند و دست سؤال پیش نمی آرند، و این کار بر والیان گران بار است و گزاردن حق همه جا دشوار، و بود که خدا آن را سبک گرداند بر مردمی که عافیت جویند و خود را به شکیبایی وامی دارند، و به وعدهٔ راست خدا دربارهٔ خویش اطمینان دارند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۴۷

و بخشی از وقت خود را خاص کسانی کن که به تو نیاز دارند. خود را برای کار آنان فارغ دار و در مجلسی عمومی بنشین و در آن مجلس برابر خدایی که تو را آفریده فروتن باش و سپاهیان و یارانت را که نگهبانانند یا تو را پاسبانان، از آنان بازدار، تا سخنگوی آن مردم با تو گفتگو کند بی درماندگی در گفتار که من از رسول خدا (ص) بارها شنیدم که می فرمود: «هرگز امتی را پاک- از گناه- نخوانند که در آن امت- بی آنکه بترسند و در گفتار درمانند، حق ناتوان را از توانا نستانند» و درشتی کردن و درست سخن نگفتنِ آنان را بر خود هموار کن و تنگخویی بر آنان و خود بزرگ بینی را از خود بران، تا خدا بدین کار درهای رحمت خود را بر روی تو بگشاید و تو را پاداش فرمانبری عطا فرماید؛ و آنچه می بخشی چنان بخش که بر تو گوارا افتد و آنچه بازمی داری با مهربانی و پوزشخواهی همراه بود. نیز بر عهدهٔ تو کارهاست که خود باید آن را انجام دهی، از آن جمله پاسخ گفتن

عاملان توست آنجا که کاتبانت درمانند، و رساندن آن را در نامه نتوانند. دیگر نیاز مردم را برآوردن در همان روز که به تو عرضه دارند و یارانت را در انجام تقاضای آنان گرانی کنند و عذری آرند. و کار هر روز را در همان روز بران، که هر روز را کاری است مخصوص بدان؛ و برای آنچه میان تو و خداست نیکوترین اوقات و بهترین ساعات را بگذار هر چند همه کارها در همه وقت برای خداست، اگر نیت درست باشد و رعیت را از آن آسایش بود.

و باید گزاردِ واجباتی که خاص خداست- و در پی ادای آنی- از آن جمله بود که دینت را برای آن خالص می گردانی. پس در بخشی از شب و روز تن خود را خاص- پرستش- خدا گردان و آنچه را به خدا نزدیکت کند به درستی به انجام رسان، بی هیچ کاهش و نقصان، هر چند- تو را دشوار آید و تنت بفرساید-. و چون با مردمان نمازگزاری چنان گزار که نه آنان را برمانی و نه نماز را ضایع گردانی، چه میان مردم کسی بود که بیمار است یا حاجتی دارد و گرفتارست. من از رسول خدا (ص) آنگاه که مرا به یمن فرستاد پرسیدم با مردم چگونه نماز گزارم؟ فرمود: «در حد توانایی ناتوانان آنان

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۴۸

بگزار و بر مؤمنان رحمت آر.»

و پس از این همه، فراوان خود را از رعیت خویش پنهان مکن که پنهان شدن والیان از رعیت نمونه ای است از تنگخوئی و کم اطلاعی در کارها؛ و نهان شدن از رعیت، والیان را از دانستن آنچه

بر آنان پوشیده است بازدارد، پس کار بزرگ نزد آنان خرد به شمار آید، و کار خرد بزرگ نماید، زیبا زشت شود و زشت زیبا، و باطل به لباس حق درآید. و همانا والی انسانی است که آنچه را مردم از او پوشیده دارند نداند، و حق را نشانه ای نبود، تا بدان راست از دروغ شناخته شود، و تو به هر حال یکی از دو کس خواهی بود: یا مردی که نفس او در اجرای حق سخاوتمند است، پس چرا خود را بپوشانی و حق واجبی را که بر عهدهٔ توست نرسانی؟ یا کار نیکی را نکنی که کردن آن توانی؟ یا به بازداشتن حق گرفتاری، در این صورت مردمان به زودی خود را از درخواست از تو بازدارند چه از بخشش تو نومیدند- و چاره ندارند- با اینکه بیشتر نیازمندیِ مردمان بر تو رنجی ندارد، چرا که شکایت از ستم است و عدالت خواستن یا در معاملتی انصاف جستن.

نیز والی را نزدیکان است و خویشاوندان که خوی برتری جستن دارند و گردن فرازی کردن و در معاملت انصاف را کمتر به کار بستن. ریشهٔ ستم اینان را با بریدن اسباب آن برآر و به هیچ یک از اطرافیان و خویشاوندانت زمینی را به بخشش وامگذار، و مبادا در تو طمع کنند با بستن پیمانی که مجاور آنان را زیان رساند در بهره که از آب دارند، یا کاری که باید با هم به انجام رسانند و رنج آن را بر عهده دیگران نهند، پس بر آنان تنها گوارا افتد و عیب آن در دنیا و آخرت بر تو ماند.

و حق را از آن هر

که بود بر عهده دار، نزدیک یا دور، و در این باره شکیبا باش و این شکیبایی را به حساب- خدا- بگذار. هر چند این رفتار با خویشاوندان و اطرافیانت بود و عاقبت آن را با همه دشواری که دارد، چشم دار، که پایان آن پسندیده است- و سرانجامش فرخنده-.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۴۹

و اگر رعیت بر تو گمان ستم برد، عذر خود را آشکارا با آنان در میان گذار، و با این کار از بدگمانی شان درآر، که بدین رفتار نفس خود را به فرمان آورده باشی و با رعیت مدارا کرده و حاجت خویش را برآورده و رعیت را به راه راست واداشته.

و از صلحی که دشمن تو را بدان خوانَد، و رضای خدا در آن بود، روی متاب که آشتی، سربازان تو را آسایش رساند. و از اندوه هایت برهاند و شهرهایت ایمن ماند، لیکن زنهار! زنهار! از دشمن خود پس از آشتی بپرهیز که بسا دشمن به نزدیکی گراید تا غفلتی یابد- و کمین خود بگشاید- پس دوراندیش شو! و به راه خوش گمانی مرو، و اگر با دشمنت پیمانی نهادی و در ذمهٔ خود او را امان دادی به عهد خویش وفا کن و آنچه را بر ذمه داری ادا. و خود را چون سپری برابر پیمانت برپا، چه مردم بر هیچ چیز از واجبهای خدا چون بزرگ شمردن وفای به عهد سخت همداستان نباشند با همه هواهای گونه گون که دارند، و رأیهای مخالف یکدیگر که در میان آرند. و مشرکان نیز جدا از مسلمانان وفای به عهده را میان خود لازم می شمردند چه زیان پایانِ ناگوار پیمان شکنی

را بردنـد. پس در آنچه به عهـده گرفته ای خیـانت مکن و پیمـانی را که بسـته ای مشـکن و دشـمنت را که- در پیمان توست- مفریب که جز نـادان بـدبخت بر خـدا دلیری نکنـد. و خـدا پیمـان و زینهار خود را امانی قرار داده، و از در رحمت به بنـدگان رعایت آن را بر عهده همگان نهاده، و چون حریمی اسـتوارش ساخته تا در استواری آن بیارمند و رخت به پناه آن کشند. پس در پیمـان نه خیـانتی توان کرد، و نه فریبی داد، و نه مکری پیش آورد؛ و پیمـانی مبنـد که آن را تأویلی توان کرد- یا رخنه ای در آن پدیـد آورد-. و چون پیمانت اسـتوار شـد و عهـدت برقرار- راه خیانت مپوی- و برای به هم زدنش خلاف معنی لفظ را مجوی، و مبادا سـختی پیمانی که بر عهـده ات فتاده و عهد خدا آن را بر گردنت نهاده، سـر بردارد و تو را- به ناحق- بر به هم زدن آن پیمـان وادارد، که شـکیبایی کردنت در کـار دشواری که گشایش آن را امیـدواری، و پایان نیکویی اش را در انتظار، بهتر از مکری است که از کیفر آن ترسانی، و این که خدا تو را چنان بازخواست

کند که درخواست بخشش او را در دنیا و آخرتت نتوانی.

و بپرهیز از خونهـا، و ریختن آن به نـاروا، که چیزی چون ریختن خون به نـاحق- آدمی- را به کیفر نرسانـد، و گنـاه را بزرگ نگردانـد، و نعمـت را نَبرد، و رشـته عمر را نَبُرد، و خداونـد سـبحان روز رسـتاخیز نخسـتین داوری که میـان بنـدگان کنـد در خونهایی باشد که از

یکدیگر ریخته اند. پس حکومت خود را با ریختن خونی به حرام نیرومند مکن که خون به حرام ریختن قدرت را به ناتوانی و سستی کشاند بلکه دولت را از صاحب آن به دیگری بگرداند.

و به کشتن به ناحق تو را نزد من و خدا عذری به کار نیاید چه در آن قصاص باید، و اگر دچار خطا گشتی و تازیانه یا شمشیر یا دستت از فرمان برون شد و- به ناخواه کسی را کشتی- چه در مشت زدن و بالاتر، بیم کشتن است. مبادا نخوت دولت تو را وادارد که خود را برتر دانی و خونبهای کشته را به خاندانش نرسانی.

و بپرهیز از خود پسندیدن، و به خودپسندی مطمئن بودن، و ستایش را دوست داشتن که اینها همه از بهترین فرصتهای شیطان است تا بتازد، و کرده نیکوکاران را نابود سازد.

و بپرهیز که با نیکی خود بر رعیت منت گذاری یا آنچه را کرده ای بزرگ شماری یا آنان را وعده ای دهی و در وعده خلاف آری که منت نهادن ارج نیکی را بِبَرد و کار را بزرگ شمردن نور حق را خاموش گرداند، و خلاف وعده خشم خدا و مردم را برانگیزاند. و خدای متعال فرموده است: «بزرگ دشمنی است نزد خدا که بگویید و نکنید.» «۱»

و بپرهیز از شتاب در کارهایی که هنگام انجام آن نرسیده، یا سستی در آن چون انجامش ممکن گردیده، یا ستیزیدن در کارهایی که راه راست در آن ناپدیدار است؛ یا سستی ورزیدن آنگاه که آشکار است. پس هر چیز را در جای آن بدار و هر کاری را به هنگام آن بگزار.

---

(۱)- صف: ۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص:

و بپرهیز از آنکه چیزی را به خود مخصوص داری که- بهره- همهٔ مردم در آن یکسان است، و از غفلت در آنچه بدان توجه باید، و در دیده ها نمایان است. چه آن را که به ناروا ستده باشی از چنگ تو درآرند، و به زودی پرده کارها از پیشِ دیده ات بردارند، و داد از تو بستانند و به ستمدیده رسانند. به هنگام خشم خویشتن دار باش و تندی و سرکشی میار و دستِ قهر پیش مدار و تیزی زبان بگذار، و از این جمله خودداری کن، با سخن ناسنجیده بر زبان نیاوردن، و در قهر تأخیر کردن، تا خشمت آرام شود و عنان اختیار به دستت آید، و چنین قدرتی بر خود نیابی جز که فراوان به یاد آری که در راه بازگشت به سوی کردگاری.

و بر تو واجب است به خاطر داشتن آنچه بر- والیان- پیش از تو رفته است، از حکومت عدلی که کرده اند، و سنت نیکویی که نهاده اند، یا اثری که از پیامبر ما (ص) بجاست یا واجبی که در کتاب خداست. پس اقتدا کنی بدانچه دیدی ما بدان رفتار کردیم، و بکوشی در پیروی آنچه در این عهدنامه بر عهده تو نهادیم. و من در آن حجت خود را بر تو استوار داشتم، تا چون نفس تو خواهد در پی هوای خود رود، تو را بهانه ای نبود.

و من از خدا می خواهم با رحمتی فراگیر که او راست، و قدرت بزرگ او بر انجام هر گونه درخواست، که من و تو را توفیق دهد در آنچه خشنودی او در آن بود. از داشتن عذری آشکار در پیشگاه او و آفریدگانش، و

گذاردن نام نیکو میان بندگانش و آثار نیک در شهرها و تمامی نعمت و فراوانی کرامت. و این که کار من و تو را به سعادت به پایان رساند، و شهادت نصیبمان گرداند. که ما آن را خواهانیم و درود بر فرستادهٔ خدا و خاندان پاک و پاکیزه اش و سلام فراوان. وَ السَّلام.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۵۲

پیوست ها:

اشاره

* مردم سالاری دینی

* گفته ها و نکته ها

* توضیح مصطلحات

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۵۴

مردم سالاری دینی از دیدگاه آیت اللّه العظمی منتظری

اشاره

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۵۷

[مقدمه]

طرح نظریات گوناگون در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و متفکران شیعی بوده است؛ هرچند تا پیش از انقلاب اسلامی، فقهای شیعه- به دلیل آن که عملًا از صحنهٔ حاکمیت کنار گذاشته شده بودند- کمتر به این موضوع می پرداختند و به آن نگاهی کمرنگ داشتند. به همین دلیل می توان گفت علمای اهل سنت در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی پیشرفت چشمگیری داشته و نظریه پردازان آن ها تحقیقات و کاوش های بیشتری را ارائه داده اند.

اما پس از پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار نظام «جمهوری اسلامی» در ایران، بحث در این زمینه وسعت گسترده تری یافت و مورد توجه فقها و اندیشمندان شیعی قرار گرفت.

گرچه رویکرد تلفیق میان دو واژهٔ «حکومت دینی» و «حکومت مردم سالار» در سال های اخیر مورد توجه قرار گرفته، اما به واقع از همان ابتدای استقرار نظام جمهوری اسلامی این مقوله مورد توجه محافل علمی بوده است. در این میان عده ای اصرار بر عدم سازگاری دو واژهٔ «جمهوریت» و «اسلامیت» داشته اند و در مقابل گروهی آن دو را قابل سازش دانسته و در این راستا

استدلال می کنند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۵۸

از جمله اندیشمندانی که اعتقاد به تلفیق میان این دو واژهٔ دارد و از مردم سالاری دینی دفاع می کند، آیت اللّه العظمی منتظری است؛ او در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی شیعه، بیش از همهٔ متفکران دیگر به تحقیق و تتبع پرداخته و علاوه بر نگارش دو هزار و دویست صفحه و چهار سال تدریس در این زمینه، به مناسبت های گوناگون به نظریه پردازی در این مقوله پرداخته است.

اندیشهٔ سیاسی آیت اللّه منتظری همچون بسیاری از اندیشمندان، از تحول

و تطور برخوردار بوده است؛ و لـذا به نظر می رسـد ارزیابی و تحلیل علمی و در نهایت جمع بندی آن، گامی باشد که تاکنون برداشته نشده است. ویژگی ممتاز نظریهٔ آیت اللّه منتظری که در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی آن را از سایر نظریات ممتاز می گرداند، رویکرد جدیـد ایشان در حاکمیت دینی و ارائـهٔ نظریهٔ انتخاب در زمان غیبت است. این ویژگی می تواند بیش از سایر ویژگی ها در ترسیم نظام مردم سالار دینی نقش آفرینی نماید.

پیش از آغاز تحقیق، لازم می دانم چند نکته را یادآوری نمایم:

۱- «اندیشـهٔ سیاسـی» می توانـد پشـتوانهٔ «رفتارهای سیاسـی» باشـد؛ و انـدیشه های سیاسیِ نظام یافته، هـدایتگر و تأثیرگـذار بر رفتارهای سیاسـی هستند. بر این اساس قبل از بررسی رفتار سیاسیِ هر اندیشمندی، لازم است اندیشهٔ سیاسی وی مورد پژوهش قرار گیرد.

۲- بـدون تردیـد، پرداختن به اندیشـهٔ سیاسـی آیت اللّه منتظری، مجالی بس وسـیع تر از تحقیق حاضـر را می طلبد؛ لذا در این نوشـتار سـعی شـده است به رئوس و امهات دیـدگاه های ایشان که با مردم سالاری دینی ارتباط وثیق دارد، پرداخته و تفصـیل مباحث به کتاب ها و آثار معظّم له ارجاع داده شود.

۳- سعی نگارنده در این مقاله آن است که ضمن پرداختن و تحلیل مفهومی نظریهٔ سیاسی ایشان، و حتّی الإمکان مقایسهٔ آن با نظریات دیگر، به تعریف عملی و ارتباط منطقی آن با «مردم سالاری دینی» بپردازد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۵۹

آمیختگی دین و سیاست

از دیربـاز میان عالمان دینی در زمینـهٔ رابطـهٔ «دین» با «سـیاست» و «حکومت» اختلافی عمیق وجود داشـته است. گروهی اساسـاً جوهرهٔ دین را غیر سیاسی دانسته و معتقدند مفاهیم و تعالیم دین مربوط به آخرت و سرنوشت انسانِ پس از مرگ است، در

حالی که علم سیاست در ارتباط با چگونه زیستن در این دنیا می باشد؛ یا دین و اصول مربوط به آن را اصولی مقدس، پایدار و غیر قابل نقد و دگرگونی، و در مقابل سیاست را آمیخته با مسائل بشری و متغیّر و احیاناً ضد اخلاقی معرفی می کنند و اساساً اهداف دین و سیاست را با یکدیگر ناسازگار می دانند. «۱»

گروهی دیگر در عین اعتقاد به آمیختگی دین و سیاست، حوزهٔ دین و حکومت را از یکدیگر متمایز، و حکومت را امری غیر دینی و تعالیم دینی را ورای مسائل حکومتی- که به اعتقاد آنان امری کاملًا بشری است- قلمداد می نمایند. «۲»

و دستهٔ دیگری از اندیشمندان شیعی، دین را متمایز از سیاست و حکومت نمی دانند ولی جواز تصدی حکومت در زمان غیبت امام معصوم (ع) را مورد اشکال قرار می دهند و آن را منحصر به زمان حضور معصوم (ع) می دانند. «۳» این دسته دلایل مختلفی برای دیدگاه خود ارائه کرده اند که تفصیل آن در این مقال نمی گنجد. «۴»

نکتهٔ در خور توجه این که می بایست میان سه دیدگاه ارائه شدهٔ فوق تفاوت گذارد؛

---

(۱)- برای آشنایی بیشتر با دلایل این گروه و نیز نقد آن ها، ر. ك: عباسعلی عمید زنجانی، مبانی اندیشهٔ سیاسی اسلام، ص ۵۴- ۴۹.

(۲)- برای نمونه، ر. ك: مهدی بازرگان، آخرت و خدا تنها برنامهٔ بعثت انبیاء.

(۳)- برای نمونه، ر. ك: محمد بن الحسن الطوسی، النهایه، ص ۱۸۵.

(۴)- برای آشنایی بیشتر با دیدگاه این دسته و نیز نقد آن ها، ر. ك: کاظم قاضی زاده، اندیشه های فقهی سیاسی امام خمینی، ص ۱۰۷- ۱۰۱.

چه آن که قائلان به دیدگاه نخست، اساساً گوهر دین را

غیر سیاسی می دانند و دخالت در سیاست را برای هیچ یک از دین ورزان- حتی معصومان (ع)- نمی پذیرند. و دستهٔ دوم حوزهٔ سیاست و حکومت را از هم تفکیک کرده و ضمن سیاسی دانستن دین، شأن دین را پرداختن به امور معنوی و احیاناً سیاسی که مرتبط با ارتقای معنوی انسان است، می دانند؛ ولی حکومت را امری کاملًا بشری دانسته که دین در آن حوزه به هیچ روی وارد نمی شود و در آن مداخله نمی کند. و گروه اخیر حکومت را از دین متمایز نساخته و فقط آن را حق معصومان (ع) دانسته اند، که دیگران مجاز به ورود در این حوزه نیستند.

آیت اللّه منتظری هر سه دیدگاه فوق را به نقد می کشاند و گوهر دین را مخالف با آن ها می داند، که برای اختصار از پرداختن به آن صرف نظر می کنیم و علاقه مندان را به کتاب «دراسات فی ولایه الفقیه» «۱» و نیز نقطه نظرات ایشان در کتاب «دیدگاه ها» «۲» ارجاع می دهیم. آنچه در این مجال می توان گفت این که هر سه دیدگاه مورد اشاره، ظاهراً از بحث مردم سالاری یا یکه سالاری دینی موضوعاً خارجند. زیرا دیدگاهی که اساساً حوزهٔ دین را از سیاست یا حکومت تفکیک می سازد یا حکومت دینی در زمان غیبت را نفی می کند، در حقیقت نسبت دین با حکومت را «بشرط لا» دانسته است و به مردم سالاری یا نفی آن در دین نمی اندیشد. به دیگر سخن، مبحث فوق فرع بر پذیرش آمیختگی دین اسلام با سیاست و حکومت و متأخر از آن است؛ لذا نظریهٔ مردم سالاری یا یکه سالاری در دین را می بایست در اندیشهٔ کسانی جستجو کرد که اسلام را سیاسی دانسته و میان دین و حکومت

تفکیک قایل نمی شوند.

برای دستیابی به هدف فوق، ابتدا لازم است ویژگی های حکومت مردم سالار مورد

---

(۱)- حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۱۲- ۳ و ص ۸۳ به بعد.

(۲)- همو، دیدگاه ها، ص ۴۹۹، «پاسخ به پرسش های جمعی از مقلدین»، ۲۵/ ۶/ ۱۳۸۰؛ همو، خاطرات، ج ۲، ص ۹۰۴، پیوست شمارهٔ ۶۰، «پاسخ به نامهٔ انجمن اسلامی مهندسین و مرحوم مهندس مهدی بازرگان در ارتباط با مسألهٔ هدف از بعثت انبیاء (ع)»، ۲۶/ ۸/ ۱۳۷۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۶۱

توجه قرار گیرد و سپس با کاوش در اندیشهٔ اندیشمندانِ اسلام سیاسی، دوری یا نزدیکی دیدگاه آنان با چنین ویژگی هایی بررسی گردد.

یک حکومت مردم سالار دارای خصوصیّات زیر است:

ویژگی های یک حکومت مردم سالار

۱- قدرت به وسیلهٔ مردم مشروعیت می یابد؛

۲- ارادهٔ عمومی در آرای اکثریت جامعه ظاهر می گردد؛

۳- همهٔ افراد جامعه- اقلیت باشند یا اکثریت- از حقوق مساوی برخوردار، و در برابر قانون برابرند؛

۴- آزادی های فردی، اجتماعی و سیاسی توسط حاکمان تضمین شده است؛

۵- مسئولان جامعه با انتخابات آزاد- به صورت یک مرحله ای یا دو مرحله ای- از سوی مردم انتخاب می شوند؛

۶- نوع نظام حاکم و ساختار سیاسی آن، زاییدهٔ خواست عمومی است؛

۷- نظارت عمومی- مستقیم و غیر مستقیم- بر حاکمیت تضمین شده است؛

۸- همهٔ مناصب حکومتی موقت و مدت دار می باشند و هیچ منصب مادام العمری تصور نمی شود؛

۹- احزاب سیاسیِ آزاد وجود دارند و در تبادل قدرت نقش تعیین کننده ایفا می کنند، و مطبوعات و رسانه ها زبان گویای

مردم به شمار می آیند؛

۱۰- همهٔ حکمرانان جامعه در برابر ملت و نمایندگان ایشان پاسخگو هستند و تناسب میان قدرت و مسئولیت وجود دارد.

با دقت در اندیشهٔ سیاسی آیت اللّه منتظری

به خوبی می توان دریافت که از نگاه وی ساختار حکومتی اسلام بیشترین قرابت را با ویژگی های فوق دارا است؛ و بر این اساس می توان او را از پیشگامان مردم سالاری دینی دانست.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۶۲

ویژگی های حکومت دینی از نگاه آیت اللّه منتظری

ویژگی های حکومت دینی در تفکر ایشان که در مباحث آینده به آن ها خواهیم پرداخت به قرار زیر است:

۱- او با ارائه و تبیین نظریهٔ انتخاب در حاکمیت دینی- در عصر غیبت- به طور مشروح به استدلال پیرامون آن می پردازد و با رد دلایل عقلی و نقلی که نصبیون به آن استناد کرده اند، اساساً امکان عقلی تمسک به نظریهٔ نصب در صحنهٔ حاکمیت را مخدوش و غیر قابل قبول می داند. «۱» بر این اساس از دیدگاه وی رضایت مردم در مشروعیت حاکمیت دینی تأثیر مستقیم دارد؛ به گونه ای که این رضایت شرط لازم، و همراه با شرایطی که شارع برای حاکم در نظر گرفته است شرط کافی برای مشروعیت حاکمیت دینی به شمار می آیند. لذا در اندیشهٔ آیت اللّه منتظری، حاکم اسلامی- هرچند واجد همهٔ شرایط باشد- بدون رضایت مردم حق حکمرانی ندارد و از مشروعیت برخوردار نیست. «۲»

۲- از نگاه ایشان، شکل و ساختار حکومت و نحوهٔ انتخاب، خصوصیات و شرایط انتخاب کنندگان و چگونگی اجرای آن- از سوی شارع- به عقلا واگذار شده است.

اینگونه امور در شرایط مختلف زمانی تفاوت می کند؛ این که تکیه بر کمیت عددی باشد یا بر کیفیت انتخاب کنندگان، انتخاب حاکم به طور مستقیم باشد یا دو مرحله ای و ...، همگی از امور عقلاییِ غیر منصوص هستند. «۳»

---

(۱)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۲۹- ۴۰۹؛ و نیز ر. ك: محمد حسن

موحدی ساوجی، «ولایت فقیه، نصب یا انتخاب»، مجموعه آثار امام خمینی و حکومت اسلامی، ج ۴، ص ۴۷۵- ۴۳۳.

(۲)- حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۲۹- ۴۹۳.

(۳)- همان، ج ۱، ص ۵۴۸؛ محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۱۵۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۶۳

۳- «انتخاب به عنوان عقد لازم می تواند شرایط ضمن عقد نیز داشته باشد. حاکم و مردم می توانند حکومت را مقیّد به رعایت قیودی از قبیل قانون اساسی کنند. کلیهٔ انتخاباتی که پس از تدوین قانون اساسی و بر اساس آن انجام می گیرد، مطلقاً مقیّد به قانون اساسی است؛ حتی اگر چنین شرطی ذکر نشود. یعنی ملت به وسیلهٔ خبرگان (یا به طور مستقیم) رهبری را انتخاب می نمایند که عملًا ملتزم به قانون اساسی باشد و از آن تخلف نکند. شرط ضمن عقد (قانون اساسی) می تواند مبتنی بر قید زمانی باشد؛ به این معنا که مردم برای مدت محدودی (مثلًا ده سال) فقیه را به عنوان حاکم اسلامی انتخاب کنند. اگر انتخاب موقت باشد، ولایت با انقضای وقت زمامداری منتفی می شود.» «۱»

۴- به اعتقاد آیت اللّه منتظری، حقوق اجتماعی و سیاسی افراد جامعه تابع درجات ایمان آنان نیست؛ بلکه همگان در حق انتخاب کردن و انتخاب شدن و سایر حقوق اجتماعی مساوی می باشند. «۲»

۵- او اختیار و آزادی عمل در انسان را امری طبیعی و از مهم ترین نعمت های الهی می داند، «۳» و بر آزادی های اجتماعی و سیاسی توسط حاکمان تأکید می کند. «۴»

۶- بر اساس اندیشهٔ سیاسیِ ارائه شده از سوی ایشان، همگان حق نظارت، انتقاد و یا اعتراض به عملکرد حاکم اسلامی و سایر مسئولان

جامعه را دارا هستند؛ بلکه وظیفهٔ

---

(۱)- محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۱۵۴ (تقریر نظریهٔ آیت اللّه منتظری)؛ و نیز، ر. ک: حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۷۶؛ همو، دیدگاه ها، ص ۴۰- ۳۷، ۵۶، ۵۷، ۱۶۶، ۱۸۲، ۲۷۴، ۲۷۵، ۵۸۲ و ۵۸۳.

(۲)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۱۰۹، «پاسخ به سؤال جمعی از طلاب حوزهٔ علمیهٔ قم پیرامون نظارت استصوابی»، ۱۷ / ۳ / ۱۳۷۸؛ و نیز، ر. ک: همان، ص ۱۴۴ و ۱۴۵، «پاسخ به پرسش هایی پیرامون خشونت یا تسامح و تساهل»، ۱۲ / ۵/ ۱۳۷۸.

(۳)- همان، ص ۵۷۶، «پاسخ به سؤالاتی در مورد برخی مسائل روز»، ۳۱/ ۲/ ۱۳۸۱.

(۴)- برای نمونه، ر. ک: دیدگاه ها، ص ۴۹۸- ۴۵۳، «پاسخ به سؤالات حجه الإسلام دکتر محسن کدیور»، ۲۳/ ۴/ ۱۳۸۰.

آنان است که این مهم را بر اساس «امر به معروف و نهی از منکر» و «نصیحت به ائمّهٔ مسلمین» و از راه ایجاد تشکلات و احزاب به انجام رسانند. «۱»

۷- حاکم اسلامی و همهٔ متصدیان جامعهٔ اسلامی- به میزان اختیاراتی که دارا می باشند- در برابر مردم پاسخگو هستند؛ ولیّ فقیه در برابر خبرگان منتخب مردم نیز مسئول است. خبرگانِ منتخب، حق سؤال، استیضاح، عزل و نصب وی را با شرایط خاص- که در قانون اساسی به عنوان شرط ضمن عقد پیش بینی شده است- خواهند داشت؛ علاوه بر این که وظیفهٔ نظارت بر عملکرد وی را نیز بر عهده دارند. «۲»

۸- مطبوعات مستقل و آزاد، رکن چهارم حکومت مردمی و زبان ملت به شمار می آیند و باید در بیان افکار عمومی آزاد باشند تا

همگان بتوانند نظرات و خواسته های خود را منعکس نمایند. «۳» علاوه بر این، سایر رسانه های جمعی- نظیر صدا و سیما، اینترنت و ماهواره- نیز باید از انحصار خارج شده و در مسیر هدایت و پیشرفت فرهنگی و سیاسی جامعه به کار گرفته شوند. «۴»

---

(۱)- همان، ص ۵۶، ۵۷، ۶۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۳۰۸، ۵۱۷، ۵۹۷ و ۵۹۸.

(۲)- همان، ص ۵۶، ۵۷، ۶۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۳۰۸، ۵۱۷، ۵۹۷ و ۵۹۸.

(۳)- همان، ص ۷۵، «پیام به مناسبت قتل های فجیع سال ۷۷»، ۱۹/ ۱۰/ ۱۳۷۷.

(۴)- همان، ص ۳۰۴ و ۳۰۵، «پاسخ به سؤالات فرهنگی و هنری جامعهٔ هنری و سینمایی ایران»، ۲/ ۷/ ۱۳۷۹؛ همان، ص ۵۶۱ و ۵۶۲، «پاسخ به سؤالی در رابطه با استفاده از اینترنت»، ۱۰/ ۱/ ۱۳۸۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۶۵

مبنای مشروعیت از دیدگاه آیت اللّه منتظری

پس از پذیرش نظریهٔ آمیختگی دین با سیاست و حکومت، و پس از تأکید بر ضرورت حکومت در همهٔ زمان ها از جمله زمان غیبت، مهم ترین مسأله ای که می بایست به آن پرداخته شود «مبنای مشروعیت» در حاکمیت است. موضوع مشروعیت حاکمیت از دیرباز مورد توجه اندیشوران علوم سیاسی قرار گرفته و نظریات مختلفی پیرامون آن ارائه شده است. گروهی منشأ مشروعیت را طبیعی و فطری می دانند. «۱» بعضی نظریهٔ غلبه و سلطه را مطرح می کنند، «۲» عده ای آن را ناشی از قرارداد اجتماعی دانسته اند، «۳» و دسته ای نظریهٔ مشروعیت الهی را پذیرفته اند. «۴» البته از نظریهٔ مشروعیت الهی تفاسیر مختلفی ارائه شده است، به گونه ای که برخی از این تفاسیر توجیه گر حکومت های دیکتاتوری قرار می گرفتند و حاکمان یا شاهان را نمایندگان و منصوبان از طرف خدا معرفی می کردند،

«۵» و برخی دیگر گرچه منشأ مشروعیت را خداوند می دانند اما مقبولیت عمومی را نیز شرط تحقق حکومت دانسته اند، و لذا حکومت الهی را در مقابل حکومت های استبدادی یا دیکتاتوری معرفی می نمایند. «۶»

آیت اللّه منتظری نیز مانند بسیاری از اندیشمندان اسلامی دیگر، مبنای مشروعیت

---

(۱)- ارسطو، سیاست، ص ۱۰.

(۲)- ابو یعلی محمد بن الحسین الفراء الحنبلی، الاحکام السلطانیه، ص ۲۰، به نقل از امام حنبل.

(۳)- ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی، ترجمهٔ غلامحسین زیرک زاده، ص ۴۱.

(۴)- برای آشنایی بیشتر با نظریات مختلف در این زمینه، ر. ک: کاظم قاضی زاده، اندیشه های فقهی سیاسی امام خمینی، ص ۱۱۵ -۱۰۸.

(۵)- خواجه نظام الملک طوسی، سیر الملوک، ص ۱۳.

(۶)- می توان این نظریهٔ را به امام خمینی منتسب نمود؛ برای تفصیل بیشتر، ر. ک: کاظم قاضی زاده، اندیشه های فقهی سیاسی امام خمینی، ص ۱۲۱- ۱۱۵.

حکومت اسلامی را الهی می دانند؛ اما نقطهٔ فارق اندیشهٔ ایشان نسبت به سایرین در این است که ایشان با ارائهٔ نظریهٔ انتخاب در زمان غیبت، بیعت و رضایت عمومی را در مشروعیت حاکمیت اسلامی شرط می دانند. به عبارت دیگر، مشهور قائلان به نظریهٔ مشروعیت الهی که فقیهان را در زمان غیبت دارای ولایت می دانند، معتقدند که فقهای واجد شرایط در زمان غیبت به طور عام از سوی امام (ع) به ولایت بر مسلمانان منصوب شده اند و بر این اساس مشروعیت حاکمیت آنان از سوی شارع مقدس است و انتخاب مردم در این زمینهٔ هیچ گونه نقشی ندارد و تنها در تحقق آن مؤثر است. اما مطابق نظریهٔ آیت اللّه منتظری فقهای واجد شرایط پیش از بیعت شرعی و انتخاب مردم

تنها «صلاحیت» ولایت را دارند و چنانچه بدون بیعت مردمی قدرت را قبضه نمایند و عملًا دارای حاکمیت شوند، ولایت و حاکمیت آنان مشروعیت نخواهد داشت؛ مگر اینکه حاکمیت ضرورت داشته باشد و مردم نسبت به امر حاکمیت بی تفاوت شده باشند و اقدام نمی کنند، در این صورت اقدام در آن از باب حسبه واجب است؛ و در این فرض فقیه قدر متیقن است، هرچند اگر او اقدام نکرد نوبت به عدول مؤمنین و در رتبهٔ بعد به فسّاق مؤمنین می رسد؛ و اینکه امر حاکمیت با فرض مصلحت و ضرورت آن مهمل گذاشته شود بر خلاف حکم عقل و رضایت شرع است؛ ولی اگر نتوانند اطاعت ملت را به دست آورند تکلیف ساقط می شود زیرا اطاعت ملت مقوّم حاکمیت است.

ایشان برای اثبات نظریهٔ خود، ابتدا احتمالات متصور برای تحقق ولایت فقها بنابر نظریهٔ نصب عام را- در مقام ثبوت- برمی شمرند و تمامی آن ها را به نقد می کشند و چنین نتیجه گیری می کنند که نظریهٔ نصب فقها در عصر غیبت، به این معنا که ائمّه (ع) آنان را به ولایت بالفعل منصوب فرموده باشند، معنای معقولی ندارد و تمامی احتمالاتی که برای آن شمرده شده، اساساً در مرحلهٔ ثبوت و امکان قابل خدشه است. «۱»

---

(۱)- ر. ك: حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۴۱۸- ۴۰۹؛ همو، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمهٔ محمود صلواتی، ج ۲، ص ۲۰۸- ۱۹۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ‌۸، ص: ۲۶۷

سپس ایشان به تفصیل به دلایل نقلی و عقلی طرفداران نظریهٔ نصب و نقد آن ها می پردازند؛ «۱» و در نهایت دلایل نظریهٔ انتخاب و مشروعیت بیعت در زمان غیبت را

برمی شمارند. «۲»

پیامبر اکرم (ص) با اینکه خداونـد در حق آن حضـرت فرموده است: «النبیّ اولی بالمؤمنین من انفسـهم» ولی مادامی که سـران قبائل مدینه با آن حضرت بیعت نکردند متصدی حاکمیت در مدینه نشدند و پس از فتح مکه و پیدایش قدرت نیز آن حضرت بـا مردم مکه حـتی زنهـا بیعت کردنـد، و امیر المؤمنین (ع) نیز بـا اینکه پیـامبر (ص) آن حضـرت را در موارد مختلف به عنوان خلیفه و جانشـین خود تعیین کرده بودنـد پس از کشـته شدن عثمان به وسـیلهٔ بیعت با مردم متصدی امر حاکمیت شدند، و امام مجتبی (ع) نیز در نامهٔ خود به معاویه نوشتند: «پس از درگذشت علی (ع) مسلمانان امر حکومت را به من واگذار کردند».

شکل حکومت دینی

اشاره

تاکنون به بررسـی ویژگی های حکومت اسـلامی و مقایسهٔ آن با سایر گونه های حکومتی پرداختیم. اکنون می خواهیم بدانیم که حکومت اسـلامی با آن شـرایط و ویژگی هایی که برای آن برشـمردیم، در چه شـکل و ساختاری قابل پیاده شدن است؛ و اساساً آیا اسـلام شـکل خاصـی از حکومت را پیشـنهاد کرده است یا به بیان اصول کلی بسـنده کرده و شکل و ساختار آن را- متناسب با نیازهای هر عصر و هر جامعه- به عقلا واگذار نموده است؟

به طور مسلّم ساختار حکومت بر اساس نظریـهٔ نصب با ساختار آن بنابر نظریـهٔ نخب، تفاوت های اساسـی دارد؛ و به طور کلی بنابر نظریهٔ نصب، شکل حکومت اسلامی الزاماً متمرکز، بسیط و غیر قابل انعطاف می باشد؛ در حالی که بر اساس نظریهٔ

---

(۱)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۴۹۲- ۴۲۵.

(۲)- همان، ج ۱، ص ۵۲۹- ۴۹۳.

نخب، شکل

حکومت قابل انعطاف و متأثر از خواست و تدبیر جامعه است.

الف- شکل حکومت بر اساس نظریهٔ نصب

ذیلًا به برخی از ویژگی های ساختاری حکومت اسلامی، بنابر نظریهٔ نصب می پردازیم: «۱»

۱- از آنجا که مطابق این نظریه، حاکمِ جامعه مشروعیت خود را فقط از شارع می گیرد، مردم به هیچ وجه در نصب و عزل وی دخالتی ندارند. فقیهان واجد شرایط از سوی شارع نصب شده اند و با از دست دادن صفات رهبری، خودبه خود عزل می شوند. آیت اللّه جوادی آملی در این باره می گوید:

«رهبرِ مجتهدِ عادل با کفایت، مادام العمر است و محدود به زمان خاص نیست؛ مگر آن که تخلف سیاسی یا قضایی رخ دهد که از عدالت ساقط شود، و یا فرتوتی و پیری مانع کارآیی او گردد که از کفایت بیفتد و یا در اثر سهو و نسیان کاری توان اجتهاد را از دست بدهد. و اینگونه از امور با نمایندگی و نیابت از فرد یا جامعه سازگار نمی باشد.» «۲»

حتی خبرگان- که متشکل از فقهای عادل هستند- نیز حق عزل و نصب ولیّ فقیه را ندارند؛ بلکه نقش خبرگان، شهادت دادن و معرفی رهبر است؛ در فرضی هم که ولیّ فقیه شرط فقاهت یا عدالت یا سایر شرایط را فاقد شود، خبرگان کشف می کنند که وی توسط خداوند یا خودبه خود عزل شده است. «۳»

---

(۱)- برای آشنایی بیشتر با ویژگی ها و پیامدهای نظریهٔ نصب، ر. ک: محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۱۱۱- ۸۰.

(۲)- عبد الله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۶۸.

(۳)- احمد آذری قمی، پرسش و پاسخ های مذهبی سیاسی و اجتماعی، ص ۲۰۳؛ محمد تقی مصباح یزدی، پرسش ها و پاسخ ها، ج ۱، ص ۲۵؛ ج ۲، ص

.۵۱

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۶۹

۲- بنـابر نظریـهٔ نصب، چنانچه در یک عصـر فقیهان عادل متعـدد باشـند، همگی به ولایت منصوبنـد؛ و ولایت همـهٔ آنان فعلیه است، نه بـالقوه یـا شـأنیه؛ از حیث نصب، هیـچ یـک از آنـان بر دیگری ولایـت ندارنـد. امـام خمینی رحمه الله در تبیین نظریهٔ نصب، در کتاب «البیع» چنین می نویسند:

«از ادلّهٔ ولایت، ولایت فقیهان بر یکـدیگر اسـتفاده نمی شود؛ بلکه معقول نیست فقیهی بر فقیه دیگر ولیّ و دیگری مولّیٰ علیه باشد.» «۱»

البته در این فرض، چنانچه فقیه عادلی اعمال ولایت نمود، فقهای عادل دیگر در آن حیطه نباید اعمال ولایت نمایند. «۲»

گروه دیگری از پیروان نظریهٔ نصب، برای جلوگیری از فساد و هرج و مرج در صورت تعدد ولیّ امر، به این نظریه روی آورده اند که از بین فقیهان عادل، یکی از آنان معیّن می شود تا وی ولیّ امر جامعهٔ اسـلامی محسوب شود؛ و دیگر فقیهان، علی رغم این که همگی واجد ولایت فعلیه هسـتند، مجاز نیستند در آن حیطه اعمال ولایت نمایند، بلکه باید وی را در تصدی امور امت یاری نمایند. «۳»

البته در این راه حـل این ابهـام وجود دارد که چگونه همـهٔ فقهـا دارای ولایـت فعلیه هسـتند و در عین حـال حق اعمـال ولایت ندارنـد، بلکه بایـد تحت ولایـتِ فقیه دیگری قرار گیرنـد؟! و نیز مشـخص نشـده است که نحوهٔ تعیین یـک فقیه از میان فقهای دیگر به چه صورت است، به گونه ای که به مبنای نصب آنان خللی وارد نگردد.

۳ در ساختـار حکومتی مبتنی بر نظریـهٔ نصب، در تعیین ولیّ فقیه از میـان فقهای عادل، نمی توان به انتخاب مردم تمسک کرد. زیرا مطابق این مبنا در این

خصوص مردم چنین حقی را دارا نیستند؛ علاوه بر این که «مولّی علیهم» در تعیین «ولیّ» نمی توانند

---

(۱)- امام خمینی، البیع، ج ۲، ص ۵۱۷.

(۲)- همان، ج ۲، ص ۵۲۰- ۵۱۴.

(۳)- ناصر مکارم شیرازی، أنوار الفقاهه، ج ۱، ص ۵۹۸- ۵۹۵؛ عبد الله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۹۰- ۱۸۰.

نقشی داشته باشند. اما در صورتی که عدم رجوع به رأی مردم و نفی انتخاب دستاویز دشمنان اسلام و موجب وهن نظام اسلامی باشد، یا برای جلب اعتماد مردم به نظام، بنابه عنوان ثانوی و از باب اضطرار می توان به نحوی به رأی مردم رجوع کرد. «۱»

۴ مردم می توانند در حوزه های پایین تر از تعیین ولیّ فقیه، متصدیان امور را انتخاب کنند؛ مشروط بر آن که ولیّ فقیه این امر را به مصلحت نظام بداند. و در هر صورت، مشروعیت فرد منتخبِ مردم در هر سطح، متوقف بر امضا و تنفیذ ولیّ فقیه است. «۲»

۵ ولیّ فقیه منشأ مشروعیت نظام است و همهٔ نهادهای حکومت، از جمله قوای سه گانه و قوانین کشور با تنفیذ وی مشروعیت می یابند. «۳»

۶ ولیّ فقیه در اعمال ولایت، استقلال دارد و لازم نیست در این زمینه، اجازه و رضایت کسی- از جمله مردم- را کسب نماید. «۴»

۷ ولایت فقیه یا فقیهان عادل، عقد نیست تا با شرط ضمن عقد مقیّد به شرایطی- مانند التزام به قانون اساسی- شود. این ولایت در سعه و ضیق تنها تابع جعلِ جاعل است، نه مقیّد به خواست و رضایت مردم. تنفیذ و امضای قانون اساسی نیز تعهدی

---

(۱)- ناصر مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، ج ۱، ص ۵۱۶:

«نعم قد تقتضی العناوین الثانویه لامر الانتخاب و تدعونا الیه من دون ان یکون ولایه الفقیه منوطه شرعاً به؛ و ذلک لدفع تهمه الاستبداد و السلطه علی الناس بغیر رضی منهم، مضافاً الی جلب مساعدتهم من طریق مشارکتهم فی هذا الامر و اعتمادهم علی الحکومه و دفع وساوس الشیاطین و الذین یعاندون نظام الحکومه الاسلامیه و غیر ذلک من الامور. و لکن این هذا من وجوب الانتخاب شرعاً فی احکامه الاولیه و هذا امر ظاهر، و الحمد للّه.»

(۲)- محمد مؤمن قمی، کلمات سدیده فی مسائل جدیده، ص ۲۰.

(۳)- همان، ص ۱۱ و ۱۲: «و اما الحکومه الاسلامیه فقوامها بانّ فی رأسها ولیّا و اماماً صالحاً فوّض الیه اداره الناس جمیعاً، و جعل له اختیارات واسعه، و عنه تنشأ تشکیلات الحکومه و نظامها. فتشکیلات الحکومه و نظامها ناشئه عن ارادته و استصوابه و اختیاره، لا انّ حدود اختیاره ناش عن تشکیلات و نظام هو ایضاً جزء منه؛ فعنه النظام لا انّه عن النظام.»

(۴)- عبد الله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۵۹ و ۱۶۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۷۱

برای ولیّ فقیه ایجاد نمی کند؛ او می تواند- در صورتی که مصلحت ببیند- آن را یک طرفه لغو کند. «۱»

۸ اقتضای ولایت آن است که مردم در اعمال ولایت توسط فقیه، هیچ گونه حق و اختیاری ندارند؛ بلکه بر آنان واجب است که از حکم ولیّ مطلع شوند و از آن تبعیت نمایند. مردم به عنوان مولّی علیهم در همهٔ شئون کلان سیاسی و امور عمومی و مسائل اجتماعیِ مرتبط با حکومت، بویژه در ترسیم خطوط کلی آن، ناتوان از تصدی و فاقد اهلیت در تدبیر امورِ

یادشده هستند. «۲» آیت اللّه جوادی آملی در این باره تصریح می کند:

«مردمی که مبدأ قابلیِ امر حکومت اند نه مبدأ فاعلیِ آن، صاحب اختیار آن امر نخواهند بود تا زمامدار آن باشند و با تبادل نظر همدیگر آن را انشاء کنند و بیافرینند.» «۳»

۹ حاکم در برابر خداوند مسئول است و هم او ناظر و مراقب اعمال وی می باشد؛ و هیچ نهاد بشری حق نظارت بر ولیّ فقیه را ندارد. خبرگان تنها جهت مقدمهٔ کشف می توانند کسب اطلاع نمایند. «۴»

۱۰ ولایت فقیه، فراگیر است و همهٔ مردم را شامل می شود؛ از هر جنس، رنگ، نژاد، ملیت، دین و مذهب. این ولایت محدود به مرزهای جغرافیایی نیست؛ «۵» و همهٔ

---

(۱)- ر. ک: مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ص ۲۱۹، ۲۲۰، ۶۷۳، ۶۷۶ و ۷۰۰؛ عبد الله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۶۸ و ۱۶۹؛ محمد جواد اردشیر لاریجانی، حکومتْ مباحثی در مشروعیت و کارآمدی، ص ۳۸ و ۴۸.

(۲)- محمد آل بحر العلوم، بلغه الفقیه، ج ۳، ص ۲۱۱؛ کاظم حسینی حایری، الامامه و قیاده المجتمع، ص ۲۱۳ و ۲۱۴؛ محمد مؤمن قمی، کلمات سدیده فی مسائل جدیده، ص ۱۶، ۱۷ و ۲۲.

(۳)- عبد الله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۷۷.

(۴)- ر. ک: مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ص ۶۴۱، ۱۲۶۳- ۱۲۶۱ و ۱۲۷۰.

(۵)- محمد تقی مصباح یزدی، پرسش ها و پاسخ ها، ج ۲، ص ۲۶- ۲۴.

مردم جهان (نه فقط مسلمانان یا شیعیان) موظف به اطاعت از ولیّ هستند. «۱»

۱۱ شکل حکومت بنابر نظریهٔ نصب، غیر قابل انعطاف، متمرکز

و مبتنی بر «یکه سالاری» است. و هرچند بتوان از بطن این نظریه، ولایت شورایی را نیز استخراج کرد؛ ولی قائلان به آن کم، و در هر حال تمرکز قدرت در شورای مراجع است «۲» و به سایر نهادها کمتر توجه شده است.

۱۲ ولایتِ فقیهِ عادل بر مردم، مادام العمر است و به زمان معیّنی محدود نمی شود؛ تا زمانی که وی شرایط لازمه از جمله فقاهت و عدالت را دارا است، ولایت وی استمرار دارد. «۳»

۱۳ از آنجا که ولیّ فقیه ولایتش را از خدا می گیرد، از قداست ویژه ای در جامعه برخوردار است؛ و هیچ گاه نمی توان او را با سایر دولتمردان و افراد جامعه در یک ردیف قرار داد. اساساً قداست وی تضمین کنندهٔ بقای نظام اسلامی دانسته شده است. «۴»

---

(۱). احمد آذری قمی، پرسش ها و پاسخ های مذهبی سیاسی و اجتماعی، ص ۲۰۵.

(۲)- محمد حسینی شیرازی، الصیاغه الجدیده، ص ۳۲۷؛ همو، الفقه، ج ۵، ص ۱۳ و ۱۴ و ۲۴؛ ج ۹۲، ص ۲۸۴؛ ج ۱۰۰، ص ۱۲۶.

(۳)- عبد الله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۶۸؛ محمد تقی مصباح یزدی، پرسش ها و پاسخ ها، ج ۱، ص ۷۴- ۷۲؛ مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ص ۱۲۶۱- ۱۲۰۹ و ۱۲۸۴.

(۴)- محمد تقی مصباح یزدی، پرسش ها و پاسخ ها، ج ۱، ص ۸۰ و ۸۱: «اکنون دشمنان اسلام پس از مطالعات روان شناسانه، رمز وحدت امت و پایداری نظام اسلامی را به خوبی شناخته اند؛ آنها دریافته اند قداستی که مردم برای رهبری و ولایت امر قائلند، نظام و انقلاب را بیمه کرده است. از این رو تمام تلاش و همت خود را برای شکستن این قداست

به کار گرفته انـد، تا چنین وانمود کننـد رهبر و مرجع در ردیف دیگر دولتمردان و یا حتی افراد عادی است. آنها چنین القا می کنند همان گونه که از وزیر، وکیل و یا یک شخصـیت قضایی می توان انتقاد کرد، می توان از ولیّ فقیه انتقاد کرد! البته ما نیز معتقـد به جواز انتقـاد از ولیّ فقیه هستیم؛ ولی بـا روش صـحیحی که نشانـهٔ خیرخواهی و دلسوزی است. به هر حـال زمانی که قداست رهبری شکسـته شد، دیگر کسـی امر او را مطاع نمی داند و عمل کردن به دسـتورهای او را وظیفهٔ شرعی نمی شمرد و کسـی کشـته شدن در این راه را شـهادت نمی داند. در این هنگام است که دشمن به تمام اهدافش رسیده است؛ زیرا در مواقع بحرانی، دیگر کسی وجود ندارد که با یک فتوا توطئه ها را خنثی کند و کشور را نجات دهد.»

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۷۳

۱۴- به خـاطر جایگـاه ویژهٔ رهبری و قـداست او، انتقـاد از وی به شـدت محـدود است، و نبایـد به گونه ای صورت پـذیرد که اندک خدشه ای به قداست وی وارد آورد.

آیت اللّه مصباح یزدی، رعایت نکات زیر را در انتقاد از رهبری لازم می داند:

الف- پیش از انتقاد، باید اصل موضوعْ محرز، و عیب و اشکال قطعی باشد.

ب- به منظور اصلاح و سازندگی انتقاد شود.

ج- انتقاد بر اثر دلسوزی، خیرخواهی و صمیمیت باشد، نه به سبب برتری طلبی.

د- بدون هیچ توهین و جسارت، مؤدبانه و با رعایت شئون انتقاد شونده بیان شود.

ه- انتقاد از رهبری باید به گونه ای بیان شود که هیچ گونه تأثیر سوئی بر قداست و جلالت جایگاه ولیّ فقیه نداشته باشد؛ زیرا وی در مقام نیابت معصوم قرار

دارد و از قداست والایی برخوردار است.

و- انتقاد از رهبر باید هوشمندانه طراحی شود تا موجب سوء استفادهٔ دشمنان نشود. «۱»

از آنجا که برخی از مفاهیم فوق غیر قابل انـدازه گیری و ممکن است با تفاسـیر موسّع همراه باشد، موضوع انتقاد از رهبری در چنین ساختـاری در عمل منتفی، و احزاب یا مطبوعات منتقـدْ محـدود یا تعطیل می شونـد؛ از همین رو است که آقای مصـباح، خودْ بهترین شیوهٔ انتقاد از رهبری را «نوشتن نامه به دبیرخانهٔ مجلس خبرگان» معرفی می کند:

«به نظر می رسـد برای رعایت همـهٔ اصول مزبور، بهترین شـیوهٔ انتقاد، نامه به دبیرخانهٔ مجلس خبرگان و بیان موارد لازم است. انتقاد از دیگر مسئولان نظام (مجلس، قوهٔ مجریه، قوهٔ قضائیه) در اصل ۹۰ قانون اساسی مطرح شده است ...

ملاحظه می شود مراجعه به مجلس، راه کاری مناسب برای شـکایت- که نوعی انتقاد از مراکز فوق به شـمار می آید- تصویب شده است. عمل به این قانون که دارای ضمانت اجرایی است، موجب حفظ حرمت نهادهای مذکور خواهد بود. طبق اصل

---

(۱)- همان، ج ۱، ص ۶۹ و ۷۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۷۴

یکصد و سیزدهم قانون اساسی، رهبر عالی ترین مقام رسمی کشور محسوب می شود.

از این رو رعایت این نکات دربارهٔ او اولویت دارد. شایان ذکر است که نباید انتظار داشـته باشیم که به همهٔ مباحث و انتقاداتی که مطرح می کنیم پاسـخ مختصـر یـا تفصـیلی داده شود؛ زیرا به دلیـل پیچیـدگی مسائـل سیاسـی و تصـمیم گیری هـای کلان اجتماعی و نیز امکان سوء اسـتفادهٔ دشـمن از آنچه افشا خواهد شد، همیشه بیان انگیزه های مختلف عملکردها و تدابیر سیاسی برای عموم میسّر نیست؛ ولی قطعاً به نظرات، انتقادات و پیشنهادهای مفید

توجه خواهد شد و موارد لازم به اطلاع ولیّ فقیه خواهد رسید.» «۱»

آنچه گفته شد، بیان ویژگی های ساختاری حکومت دینی بر اساس قرائت نصب بود؛ اکنون به این ویژگی ها بر مبنای نظریهٔ نخب می پردازیم. «۲»

ب– شکل حکومت بر اساس نظریهٔ انتخاب

۱ از آنجا که نصب عام در زمان غیبت در مقام ثبوت و اثبات منتفی است و نمی توان پذیرفت که همهٔ فقیهان یا یکی از ایشان از جانب شارع به ولایت سیاسی بر امت نصب شده باشند، بنابراین حکومت اسلامی در زمان غیبت انتخابی می باشد و حق تعیین سرنوشت سیاسی و انتخاب حاکم از بین واجدین شرایط به مردم واگذار شده است. «۳»

به عبارت دیگر، ولایت فقیه به معنای «خبری» نیست؛ بلکه به معنای «انشایی» است. آیت اللّه صالحی نجف آبادی در بیان فرق جوهری میان معنای خبری و انشایی در ولایت فقیه می گوید:

---

(۱)– همان، ج ۱، ص ۷۱.

(۲)– برای آشنایی بیشتر با ویژگی های نظریهٔ نخب، ر. ک: محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۱۵۸– ۱۴۱.

(۳)– حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۴۰۵؛ مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۸۱.

«ولایت فقیه به مفهوم خبری به معنای این است که فقهای عادل از جانب شارع بر مردم ولایت و حاکمیت دارند، چه مردم بخواهند و چه نخواهند؛ و مردم اساساً حق انتخاب رهبر سیاسی را ندارند. ولی ولایت فقیه به مفهوم انشایی به معنای این است که باید مردم از بین فقیهان بصیر، لایق ترین فرد را انتخاب کنند و ولایت و حاکمیت را به وی بدهند. فقیهان عادلی که انتخاب نشده اند ولایت بالفعل ندارند، اگر چه صلاحیت ولایت داشته

باشند؛ تنها فقیه منتخبِ مردم حق تصرف در کارهای عمومی را دارد.» «۱»

۲ در انتخاب حاکم اسلامی، زنان نیز حق رأی دارند و همچون مردان در تعیین سرنوشت سیاسی مشارکت می کنند. «۲»

۳ شارع، اصل انتخاب فرد واجد شرایط را از سوی مردم امضا کرده است؛ اما شکل حکومت، نحوهٔ انتخاب، خصوصیات و شرایط انتخاب کنندگان و چگونگی اجرای آن را به عقلا واگذار کرده است. اینگونه امور در شرایط مختلف زمانی تفاوت می کند. «۳»

۴ حکومت معاهده ای دو طرفه میان حاکم و مردم است که به امضای شارع رسیده است. این قرار داد شرعی به معنای «اذن به غیر» یا «وکالت به معنای اخص» (که در فقه مصطلح است) نیست؛ بلکه به معنای «احداث ولایت و سلطهٔ مستقل برای غیر است که با قبول او همراه می شود.» در این صورت انتخاب عقدی لازم است. «۴»

۵ انتخاب به عنوان عقد لازم می تواند شرایط ضمن عقد نیز داشته باشد. حاکم و مردم می توانند حکومت را مقیّد به رعایت قیودی از قبیل قانون اساسی کنند. کلیهٔ انتخاباتی که پس از تدوین قانون اساسی و بر اساس آن انجام می گیرد، مطلقاً مقیّد به قانون اساسی است؛ حتی اگر چنین شرطی ذکر نشود. یعنی ملت به وسیلهٔ خبرگان یا به طور مستقیم، رهبری

---

(۱)- نعمت اللّه صالحی نجف آبادی، ولایت فقیه حکومت صالحان، ص ۵۰.

(۲)- حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۶۲.

(۳)- همان، ج ۱، ص ۵۴۸.

(۴)- همان، ج ۱، ص ۵۷۵ و ۵۷۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۷۶

را انتخاب می نمایند که عملًا ملتزم به قانون اساسی باشد و از آن تخلف نکند. «۱»

۶ شرط ضمن

عقـد می تواند مبتنی بر قید زمانی باشد؛ یعنی مردم می توانند مدت تعیین نمایند و تا مدت مشخصـی با او بیعت نمایند. در این صورت، ولایت او با انقضای مدت تعیین شده، منقضی می شود. «۲»

۷ همـان گونه که مردم در انتخـاب ولیّ فقیه نقش تعیین کننـده دارنـد، در برکناری وی از رهبری نیز مؤثرنـد. مردم می توانند وی را در صورت فقدان شـرایط یا تخلف وی از تعهدات خود- که در ضـمن عقد شـرط شده است- از حاکمیت عزل نمایند. در این صورت وی هیچ گونه مشروعیتی نخواهد داشت و حق اعمال ولایت را ندارد. «۳»

۸ صدور معصیت جزئی و خطا از سوی حاکم- به شرطی که حکومت بر موازین اسلامی باقی باشد- موجب انعزال حاکم نمی شود؛ ولی چنـانچه حکومت از چهـارچوب اسـلامی خـارج شود، با رعایت شـرایط تـدریجیِ نهی از منکر، قیام بر علیه او جایز بلکه واجب می شود. «۴»

نجف آبادی، حسین علی منتظری – مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم – ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ‌۸، ص: ۲۷۶

۹ در موارد غیر منصوص بـا روش عقلا‌یی می توان به رأی اکـثریت مراجعه کرد؛ امـا در هر حـال حقوق اقلیت محترم است و اکثریت حق تجاوز و اعمال فشار بر اقلیت را نـدارد. تقـدم رأی اکثریت بر اقلیت تقدم واقعی نیست، بلکه تقدم در مقام عمل و برای حفظ نظام اجتماعی است. «۵»

۱۰ ولیّ فقیه در مقابل مردم پاسخگو است. علاوه بر نظارت عمومی، خبرگان

---

(۱)- محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۱۵۴ (تقریر نظریهٔ آیت اللّه منتظری)؛ و نیز، ر. ک: حسین علی

منتظری، دیدگاه ها، ص ۲۵۶.

(۲)- حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۷۶؛ همو، دیدگاه ها، ص ۵۶ و ۲۵۶.

(۳)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۷۶؛ دیدگاه ها، ص ۲۵۶.

(۴)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۹۵- ۵۹۳.

(۵)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۶۵- ۵۶۳؛ دیدگاه ها، ص ۲۵۵- ۲۵۳.

منتخب مردم نیز وظیفهٔ نظارت بر عملکرد وی را به عهده دارند؛ و حق سؤال، استیضاح و عزل وی را- با شرایطی که در قانون اساسی به عنوان شرط ضمن عقد در نظر گرفته شده است- خواهند داشت؛ و رهبر در برابر آنان باید پاسخگو باشد. «۱»

۱۱ دولت اسلامی متصدی امور عمومی جامعه است؛ و حق دخالت در امور خصوصی و شخصی مردم را ندارد و نمی تواند سلیقهٔ خاصی را بر آنان تحمیل کند.

مردم در اینگونه امور- تا زمانی که به حقوق جامعه یا افراد دیگر ضرری وارد نیاید- آزادند و وظیفهٔ دولت تنها ارائهٔ خطوط کلی، آموزش، راهنمایی و تهیهٔ امکانات لازم برای بهره مندی همگان- در چهارچوب شرع و مصالح جامعه- می باشد. به عبارت دیگر در احوال شخصیه، اصل بر آزادی مردم است؛ مگر در موارد ضرورت. «۲»

۱۲ حاکم اسلامی پس از انتخاب از سوی مردم، موظف است در ادارهٔ جامعه از استبداد رأی و دیکتاتوری پرهیز نماید و اعمال حاکمیتش بر مبنای مشورت و تبادل نظر باشد؛ و اگر چه پس از مشورت تشخیص وی ملاک است و او خود مسئول است، اما در قانون اساسی- به عنوان شرط ضمن عقد- می توان در مواردی وی را موظف به تبعیت از

نظر مشورتی کارشناسان نمود. «۳»

۱۳ اگر چه قضاوت و استنباط احکام از منابع شرعی به عهدهٔ مجتهدان است، اما در تمامی قوای سه گانه می توان با رعایت ضوابط شرعی، مشارکت عمومی را اعمال کرد. «۴»

۱۴ از آنجا که منشأ مشروعیت حاکم و مسئولان نظام اسلامی انتخاب مردمی است و حدوث و بقای حاکمیت آنان باید مبتنی بر رضایت مردم باشد و نظارت بر آنان از حقوق ایشان به شمار می آید، لذا انتقاد از ولیّ فقیه و سایر متصدیان جامعه، حق همهٔ

---

(۱)- همو، دیدگاه ها، ص ۵۶، ۵۷، ۶۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۲۴۷- ۲۴۳، ۲۵۶، ۲۹۴، ۳۰۷، ۳۰۸، ۴۷۱، ۴۷۲، ۵۱۷، ۵۷۷، ۵۷۸ و ۵۹۸.

(۲)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۲، ص ۲۵ و ۲۶؛ دیدگاه ها، ص ۳۷ و ۳۸، «ولایت فقیه و قانون اساسی»، ۷/ ۴/ ۱۳۷۷.

(۳)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۲، ص ۳۷- ۳۱؛ دیدگاه ها، ص ۱۶۴، ۱۶۵، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۴، ۵۷۸، ۵۹۵ و ۵۹۸.

(۴)- همو، دیدگاه ها، ص ۱۹۹ و ۲۸۸- ۲۸۴؛ محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۱۵۷ (تقریر نظریهٔ آیت اللّه منتظری).

افراد بلکه از باب «امر به معروف و نهی از منکر» و «النصیحه لائمه المسلمین» وظیفهٔ آنان می باشد؛ و بر این اساس افراد می توانند در قالب احزاب سیاسی متشکل شوند و یا در مطبوعات مستقل از حاکمیت، در این جهت فعالیت نمایند. و به طور کلی همهٔ انسان ها در گفتار و کردار و نوشتار آزادند؛ و این آزادی تنها در جایی محدود می شود که با حقوق خداوند یا حقوق مردم در تعارض قرار گیرد. «۱»

۱۵ شکل حکومت بنابر نظریهٔ انتخاب، انعطاف پذیر

و مبتنی بر «مردم سالاری دینی» است؛ بر خلاف نظریهٔ نصب که شکل حکومت در آن غیر قابل انعطاف و مبتنی بر «یکّه سالاری» بود. تقیّد به قانون اساسی به عنوان شرط ضمن عقد، قابلیت انعطاف فراوانی برای نظریهٔ نخب ایجاد کرده است. «با پذیرش این که شکل حکومت، نحوهٔ انتخاب، و ادارهٔ جامعه، امور عقلایی هستند و در شرایط مختلفِ زمانی و مکانی تغییر می کنند و می توان در قانون اساسی از تجربهٔ بشریِ ادارهٔ کشور (به شرط عدم معارضه با شرع انور) سود جست، این نظریه را قادر به ادارهٔ جامعهٔ مدنی با رعایت ضوابط اسلامی می سازد.» «۲»

شکل های مطلوب حکومتی از دیدگاه آیت اللّه منتظری

[مقدمه]

در صفحات پیشین، ویژگی های حکومت دینی از نگاه نظریهٔ «نصب» و «نخب» بیان گردید؛ و از آنجا که آیت اللّه منتظری قائل به نظریهٔ نخب، بلکه نظریهٔ پرداز این قرائت از حکومت دینی می باشند، طبعاً شکل حکومت دینی از دیدگاه ایشان منطبق بر ویژگی هایی است که برای نظریهٔ انتخاب بیان کردیم. اما همان گونه که قبلًا اشاره شد، نظریهٔ انتخاب به این علت که:

۱ مبنای مشروعیت حکومت در زمان غیبت را- علاوه بر شرع- انتخاب مردم می داند؛

۲ حکومت را معاهده ای لازم بین حاکم و مردم تلقی می کند که قابل تقیید به

---

(۱)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۶۱، ۷۰، ۹۲- ۸۸، ۱۴۳، ۱۴۴ و ....

(۲)- محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۱۵۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۷۹

شرایطی در ضمن این معاهده است؛

۳ معتقد است که شارع، امور عقلاییِ غیر منصوص- نظیر شکل حکومت، نحوهٔ انتخاب و چگونگی ادارهٔ جامعه- را به مردم واگذار کرده است و اینگونه امور با توجه به شرایط مختلف در هر عصر

یا جامعه ای می تواند متفاوت باشد؛ لذا قابلیت انعطاف فراوانی یافته است و با شکل های گوناگونی تطبیق می نماید. به عبارت دیگر، ممکن است جامعه ای در شرایط ویژه، سیستم تمرکز حاکمیت را بپذیرد و اختیارات وسیعی را برای حاکم قائل شود؛ و در زمان دیگری راه حل عقلایی را در عدم تمرکز، تفکیک و یا محدودیت اختیارات وی بداند. همهٔ این شکل ها و ساختارهای حکومتی با نظریهٔ انتخاب سازگار است؛ و در حقیقت می توان گفت بر اساس این قرائت، حکومت دینی شکل خاصی را معرفی نمی کند و تنها به بیان اصول کلی و ویژگی های اساسی آن بسنده می نماید.

از این رو، پیشنهادات مختلفی که از سوی آیت اللّه العظمی منتظری برای ادارهٔ جامعه اسلامی در سال های اخیر ارائه گردیده است، و به شکل حکومت اسلامی بازگشت می کند، هیچ گاه بر اثر ایجاد تغییر مبنایی- و نه شکلی- در نظرات ایشان نبوده است؛ چه آن که همهٔ شکل های ارائه شده، بر اساس مبنای اصیل «انتخاب» پایه ریزی شده است. لذا باید گفت اتهام تغییر مبنایی در اندیشهٔ سیاسی آیت اللّه منتظری در سال های پس از قائم مقامی، از عدم شناخت نظریهٔ انتخاب و عدم آشنایی کافی با اندیشهٔ ایشان نشأت می گیرد.

البته تحول و تکامل در اندیشهٔ هر متفکری، از محاسن و ویژگی های پسندیدهٔ حوزهٔ فکری به شمار می آید و هیچ انسانی نمی تواند ادعا کند که به حقیقت مطلق دست یافته است؛ بلکه همواره باید در تصحیح دیدگاه های خود برای دستیابی به حقیقت برتر کوشا باشد. آیت اللّه منتظری نیز از این واقعیت مستثنا نیست و اندیشهٔ وی در حوزهٔ سیاست و دولت، پویا و به دور از حالت ایستا بوده است.

مبانی فقهی حکومت

اسلامی، ج ۸، ص: ۲۸۰

[تطورات فکری آیت اللّه منتظری در باره ولایت فقیه]

اشاره

تطوّر فکری آیت اللّه العظمی منتظری در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی را می توان به دو بخش مجزا تفکیک نمود:

الف- بخش نخستین به سال های پیش از تدوین کتاب «دراسات فی ولایه الفقیه»

- یعنی سال های پیش از پیروزی انقلاب و نیز اوایل انقلاب- بازمی گردد؛ در این زمان، وی به قرائت نصب گرایش بیشتری داشته و این نظریهٔ را تقویت نموده است. «۱» گرچه جوانه هایی از نظریهٔ نخب در زمان غیبت، از پیش از آغاز نهضت اسلامی- یعنی دههٔ سی- در ذهن ایشان و مرحوم آیت اللّه مطهری ریشه دوانیده بود. «۲»

نوشتن جزوهٔ «دو پیام» «۳» و اظهارات ایشان در مذاکرات مجلس خبرگان قانون اساسی بر اساس گرایش به نظریهٔ نصب بوده است. تمایل به این قرائت در آن زمان- به گفتهٔ ایشان- بیشتر تحت تأثیر استدلال مرحوم آیت اللّه بروجردی بوده که بعدها در کتاب «دراسات فی ولایه الفقیه» این استدلال استاد، مورد نقد ایشان قرار گرفته است. «۴»

ب- بخش دوم به سال های پس از تدوین کتاب «دراسات»-

یعنی سال های قائم مقامی و پس از آن- مربوط است. ایشان در موسوعهٔ چهار جلدی «دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه» که گسترده ترین اثر فقهی شیعه در زمینهٔ دولت اسلامی به شمار می آید، ابتدا به بررسی نظریهٔ نصب در مقام ثبوت و فرض می پردازد و همهٔ فرض هایی را که ممکن است بر نظریهٔ نصب مترتب باشد از نظر امکان عقلی به نقد می کشد؛ «۵» سپس در مقام اثبات، همهٔ دلایل نقلی و عقلی را که مستند نظریهٔ نصب عام فقها واقع شده است به تفصیل بررسی کرده و تمامی آن ها را- یا از حیث سند و یا

---

(۱)- محمد حسین بروجردی، البدر الزاهر فی صلاه الجمعه و المسافر (تقریرشده توسط آیت اللّه منتظری) حاشیهٔ صفحهٔ ۵۵؛ همچنین ایشان در کتاب دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۷۴، و دیدگاه ها، ص ۵۹۷ به این نظریهٔ سابق

خود اشاره می کنند.

(۲)- همو، خاطرات، ج ۱، ص ۱۹۸ و ۱۹۹.

(۳)- همان، ج ۲، ص ۹۰۳- ۸۸۹.

(۴)- همو، دیدگاه ها، ص ۵۹۷.

(۵)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۴۲۳- ۴۰۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۸۱

از جهت دلالت- مورد خدشه قرار می دهد؛ «۱» و در نهایت به دلایل نظریهٔ انتخاب در عصر غیبت می پردازد و بیست و شش دلیل نسبت به آن اقامه می کند. «۲»

اشکال مطلوب حکومتی که بر اساس مبنای انتخاب از سوی آیت اللّه منتظری پیشنهاد گردیده است را می توان در چهار شکل زیر معرفی نمود. از دیدگاه ایشان راه های ارائه شده برای رفع تضاد و چالش و رکود کارها است و منحصر به موارد ذکر شده نیست؛ و با توجه به انعطاف نظریهٔ انتخاب و واگذاری شکل حکومت و امور غیر منصوصه به عقلا، کارشناسان و متخصصان امور برای ادارهٔ بهتر جامعه باید چاره اندیشی نمایند. «۳»

۱- [شکل أول] تفکیک نسبی قوا با اشراف عالی فقیه منتخب

در این شکل- که در کتاب «دراسات فی ولایه الفقیه» ارائه شده است- اختیارات وسیعی از سوی مردم به فقیه منتخب اعطا شده است و او مسئول اصلی و مکلف به ادارهٔ جامعه است، و سایر مسئولان کشور همگی ایادی و اعوان وی به شمار می آیند؛ و بر او واجب است که بر کارهای آنان اشراف و نظارت داشته باشد و به هیچ وجه نمی تواند از خود سلب مسئولیت کند؛ و از آنجا که مسئولیت قوای سه گانه و به طور کلی ادارهٔ همه جانبهٔ کشور از سوی مردم به حاکم واگذار شده است، وی می تواند مسئولین کشور را شخصاً منصوب کند یا تعیین برخی از آن ها را به مردم واگذار نماید. «۴» ایشان در کتاب

«دراسات» برای تقویت این شکل از حکومت به روایاتی

---

(۱)- همان، ج ۱، ص ۴۹۲- ۴۲۵.

(۲)- همان، ج ۱، ص ۵۲۹- ۴۹۳.

(۳)- همو، دیدگاه ها، ص ۲۸۸.

(۴)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۲، ص ۵۵؛ مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمهٔ محمود صلواتی، ج ۳، ص ۱۱۲.

استناد می کند؛ «۱» و نیز به کلام ماوردی «۲» و قاضی أبو یعلی «۳» در تأیید آن اشاره می نماید.

گرچه مطابق نظریهٔ انتخاب، مردم این حق را دارا هستند که اختیارات وسیعی را به حاکم منتخب خود اعطا نمایند و قدرت را در وی متمرکز کنند، ولی آیت اللّه منتظری در سال های بعد، از این دیدگاه دست کشیده و این شکل متمرکز برای حکومت دینی را برای ادارهٔ جامعهٔ اسلامی مناسب ندانسته است:

«حکومت زمان ما با حکومت سادهٔ صدر اسلام و بودن شخص معصوم همچون پیامبر خدا (ص) و یا امیر المؤمنین (ع) در رأس آن قابل قیاس نیست. با وضع پیچیدهٔ سیاست و اقتصاد در عصر کنونی، و با رشد سیاسی ملت ها و ارتباطات جهانی و نیاز به تخصص های گوناگون در رشته های مختلف، سپردن همهٔ امور کشور به یک فرد غیر معصوم] ... [و حتی سپردن امور کشور به یک جمع و گروه مشخص و نادیده گرفتن سایر نیروهای اجتماعی، نه به نفع اسلام است و نه به نفع کشور و نه به نفع خود آن فرد یا آن جمع ....

هنگامی که ما اعتقاد داریم احکام خدا- بر حسب شرایط زمان و مکان- به لحاظ تبدّل موضوع تغییر پیدا می کند، پس در مسائل سیاسی و اقتصادی قطعاً شرایط زمانی تأثیر بسزایی دارد که

تشخیص آن ها با متخصصین و خبرگان آن علوم بوده و کار یک فرد نیست. به حکم عقل و سیرهٔ عقلای جهان هر کار مهم تخصصی را باید به متخصص آن ارجاع نمود؛ و هیچ گاه عقل و شرع اجازه نمی دهند که اظهار نظر و تصمیم در مسائل پیچیدهٔ اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، نظامی و روابط بین المللِ جهان امروز به فردی که تنها تخصص فقهی دارد واگذار شود.» «۴»

آیت اللّه منتظری برای چگونگی ادارهٔ جامعهٔ اسلامی و شکل حکومت دینی، سه

---

(۱)- ر. ک: محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، کتاب الحجه، باب نادر جامع فی فضل الامام، حدیث ۱؛ و باب سیره الامام فی نفسه، حدیث ۲؛ أبو جعفر الصدوق، عیون اخبار الرضا (ع)، باب ۳۴، حدیث ۱؛ سید رضی، نهج البلاغه، نامهٔ ۱۸ و ۵۳؛ صحیح مسلم، کتاب الاماره، باب ۵، حدیث ۱۸۲۹.

(۲)- ماوردی، الاحکام السلطانیه، ص ۱۶.

(۳)- أبو یعلی فرّاء، الاحکام السلطانیه، ص ۲۸.

(۴)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۱۸۶ و ۱۸۷.

نظریه را به عنوان جایگزین نظریهٔ «تفکیک نسبی قوا با اشراف عالی فقیه منتخب» پیشنهاد کرده است که عبارتند از:

الف- دولت مردمی با نظارت فقیه منتخب؛

ب- ادغام نهاد رهبری و ریاست جمهوری؛

ج- تفکیک قوا در حاکمیت دینی.

که ذیلًا به بررسی آن ها می پردازیم:

۲- [شکل دوم] دولت مردمی با نظارت فقیه منتخب

ارائهٔ این نظریه پس از آن صورت گرفت که از دیدگاه آیت اللّه منتظری، ادارهٔ امور کشور دچار تضاد ساختاری شده و توازن میان اختیارات و مسئولیت ها از بین رفته بود.

به اعتقاد ایشان، سپردن مسئولیت های فراوان به رئیس قوهٔ مجریه از یک سو، و محدود کردن اختیارات وی از سوی دیگر؛ و

در مقابل، اعطای

این اختیارات و اهرم های قدرت به رهبر، موجب رکود در کارها و چالش های فراوان می گردد. «۱» لذا یکی از راه حل های ساختاری برای رفع این تضاد و چالش- از دیدگاه ایشان- این است که:

«نیروها و اهرم های قدرت، از قبیل ارتش و سپاه و بسیج و نیروی انتظامی و صدا و سیما و تنظیم روابط قوای سه گانه، در اختیار رئیس جمهور گذاشته شود؛ و در عوض او در برابر ملت و مجلس که نمایندهٔ ملت است، در همهٔ زمینه هایی که مسئولیت دارد پاسخگو باشد، و احزاب سیاسی و مردمی که دولت را روی کار می آورند او را راهنمایی و کنترل نمایند، و انتقادهای سازندهٔ ملت متوجه او باشد، و او هم هرکاری را به کارشناس و متخصص آن ارجاع دهد و بدون مشورت کاری را انجام ندهد. و در این فرض، ولیّ فقیه- ضمن حفظ حرمت و قداست معنوی او و لزوم ارجاع امور شرعی و

---

(۱)- همان، ص ۱۹۲- ۱۸۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۸۴

اسلامی به او- وظیفهٔ وی به لحاظ تخصص در فقه و مسائل اسلامی و مقبولیت نزد عامّهٔ مردم، اشراف کامل بر اجرا و روند ادارهٔ کشور است از جهت مطابقت با موازین اسلامی، مستقیماً یا به وسیلهٔ نمایندگان خویش؛ و در کارهایی که در تخصّص او نیست دخالت نکند.» «۱»

بر اساس این شکل از حکومت دینی، وظیفهٔ اصلی رهبری منتخب، همان نظارت بر اسلامی بودن قوانین کشور می باشد. البته از دیدگاه ایشان، «قانون» به معنای عام آن مد نظر است و علاوه بر قوانین مجلس شورا، شامل آیین نامه ها و دستورالعمل های قوای کشور نیز می گردد. چگونگی نظارت بر قوانین باید

کاملًا تعریف و مشخص شود تا موجب تداخل وظایف و مسئولیت ها نگردد. «۲»

اندکی بعد خواهیم گفت که این نظریه، تقریباً با نظریهٔ «تفکیک قوا در حاکمیت دینی» (شکل چهارم) مطابقت می نماید.

۳- [شکل سوم] ادغام نهاد رهبری و ریاست جمهوری

پیشنهاد ساختار فوق نیز برای رفع تضاد و چالش در ادارهٔ جامعهٔ اسلامی- به اعتقاد آیت اللّه منتظری- و برای تناسب «حکم و موضوع» و «قدرت و مسئولیت» ارائه شده است. در این صورت کسی که برای ریاست قوهٔ مجریه از ناحیهٔ ملت انتخاب می شود باید واجد شرایط هر دو نهاد رهبری و ریاست جمهوری باشد.

از نظر ایشان در حاکم مسلمین شرایطی معتبر شده که عقل نیز با آن همراه است؛ به حکم عقل و همهٔ عقلای جهان، عاقل بر سفیه مقدم است، عالم و فقیه بر جاهل مقدم است، عادل بر غیر عادل مقدم است و کسی که مدیر، مدبّر، شجاع، آگاه به زمان خود و در عین حال متواضع باشد بر غیر او مقدم است. پس در موردی که فردی دارای همهٔ این ویژگی ها باشد، به حکم عقل و عقلا بر کسی که واجد این شرایط نباشد مقدم

---

(۱)- همان، ص ۱۹۲ و ۱۹۳.

(۲)- همان، ص ۲۸۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۸۵

است؛ و چنین شخصیتی می تواند هم رهبر کشور و هم رئیس قوهٔ مجریه باشد؛ و طبعاً چون منتخب ملت است، در برابر آنان و نمایندگان آنان مسئول و پاسخگو است و مردم می توانند مدت و حدود حاکمیت وی را در ضمن بیعت با وی مشخص نمایند. «۱» به اعتقاد آیت اللّه منتظری، جدا کردن نهاد رهبری از ریاست قوهٔ مجریه، مربوط به شرایط خاص و استثناییِ اول انقلاب بوده

و به احترام امام خمینی رحمه الله انجام پذیرفته است. «۲»

ایرادی که ممکن است به این ساختار وارد آید این است که در مقام عمل و بر حسب تجربه، کسی که هم فقیه عادل- و به تعبیر ایشان: افقه- و هم مدیر، مدبّر، توانا، شجاع، دارای رشد سیاسی و آگاه به سیاست های پیچیدۀ جهان امروز باشد، بسیار نادر است؛ و به بیان خود ایشان: «اگر فرضاً فقهای عادل وجود داشته باشند لکن فاقد شرایط دیگر باشند، در این صورت هم فقه و هم عدالت آنان اقتضا می کند که چنین مسئولیت سنگینی را که سرنوشت اسلام و مسلمین به آن وابسته است نپذیرند؛ بلکه به ارشاد و تذکر اکتفا نمایند.» «۳»

بنابراین به نظر می رسد تحقق این شکل از حکومت دینی، بر حسب عادت در حدّ یک فرض باقی می ماند.

۴- [شکل چهارم] تفکیک قوا در حاکمیت دینی

بر اساس نظام تفکیک قوا در حاکمیت دینی، هر یک از سه حوزۀ «افتاء»، «اجرا» و «قضا» که در حالت تمرکز قدرت، حوزه های تحت اختیار ولیّ فقیه به شمار می آیند، از یکدیگر تفکیک و از سوی مردم به شخص خاص سپرده می شود. در حقیقت از آنجا که شرایط تصدی هر سه حوزه در یک فرد جمع نمی شود و با توجه به وضع پیچیدۀ

---

(۱)- همان، ص ۱۹۲، ۲۸۸- ۲۸۶، ۵۹۷.

(۲)- همان.

(۳)- همان، ص ۲۸۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۸۶

سیاست و دولت در عصر حاضر و نیاز به تخصص های گوناگون، مردم به جای سپردن همۀ اختیارات به یک نفر، آن ها را از یکدیگر تفکیک و هر حوزۀ قدرت را به شخصی می دهند که بیشترین شایستگی را در آن حوزه دارا باشد. در این شکل از حکومت

دینی- که یکی از ساختارهای مطلوب آیت اللّه منتظری است- حوزهٔ افتاء بر عهدهٔ فقیه اعلم و عادلی است که مهم ترین وظیفهٔ او نظارت بر نظام تقنینی کشور از جهت مطابقت با مقررات اسلامی به صورت مستقیم یا از طریق نمایندگانش- است؛ متصدی حوزهٔ اجرا نیز ریاست قوهٔ مجریه را بر عهده می گیرد و نیروهای نظامی و انتظامی تحت مدیریت وی قرار دارند؛ و ادارهٔ قوهٔ قضائیه نیز با متصدی حوزهٔ قضا می باشد. مدت و حدود حاکمیت متصدیان هر یک از این حوزه ها توسط مردم به عنوان شرط ضمن عقد مشخص می شود. «۱»

در زمینهٔ ساختار فوق، دو نکته حائز اهمیت است:

نکتهٔ اول، آن که شرایط هشت گانه ای که آیت اللّه منتظری در سیستم تمرکز قدرت برای ولیّ فقیه برشمرده اند، طبعاً در این شکل از حکومت دینی، دچار تحول می گردد.

به عنوان مثال شرط اعلمیت که برای رهبر ذکر شده بود به طور مسلّم برای حوزه های اجرا و قضا در نظر گرفته نخواهد شد و تنها به حوزهٔ افتا اختصاص خواهد داشت؛ زیرا نمی توان تصور کرد که متصدی حوزهٔ افتاء و اجرا و قضا، افراد متعددی باشند و درعین حال هر یک از آنان اعلم باشند. حتی شرط فقاهت نیز برای حوزهٔ اجرا ضروری به نظر نمی رسد، گرچه برای حوزهٔ قضا شرط فقاهت ضروری است و شاید اعلمیتِ در باب قضاوت مناسب تر باشد.

همچنین شرط ذکوریت برای حوزه های اجرا و افتاء بدون وجه به نظر می رسد. زیرا

---

(۱)- همان، ص ۲۸۴ و ۲۸۵؛ نظریهٔ تفکیک قوا، همچنین در مصاحبهٔ منتشر نشده ای که نگارنده با معظّم له انجام داده است، توسط ایشان ارائه گردیده است.

همـان گونه که در جـای خود بیـان شـده است، مهم ترین دلیل جهت اعتبار این شـرط برای حاکم اسـلامی، اسـتناد به روایاتی است که این شـرط را برای قاضـی ذکر کرده انـد؛ و چون حاکم اسـلامی در فرض ساختار متمرکز، متصدی حوزهٔ قضا نیز می باشد، به طریق اولیٰ می بایست این شـرط را برای وی در نظر گرفت. «۱» امـا در ساختار تفکیک قوا که حوزهٔ قضایی از حوزه هـای اجرا و افتـاء تفکیـک شـده است، دیگر مـوردی برای این اولـویت بـاقی نمی مانـد و تنهـا می تـوان از ادلّـهٔ روایی شـرط ذکوریت را برای متصـدی حوزهٔ قضـا در نظر گرفت و در دو حوزهٔ دیگر دلیـل قابل توجهی به چشم نمی خورد (و دلایل ارائه شـده به اعتقـاد مـا قابل تأمل است)؛ بویژه آن که آیت اللّه منتظری در اسـتفتایی که از ایشان به عمل آمـده، این شـرط را برای مرجع تقلید (حوزهٔ افتاء) معتبر نمی دانند و چنین پاسخ می دهند:

«به طور اجمـال با جـدا کردن مسألـهٔ افتاء و تقلیـد از دو منصب ولایت و قضاوت و توجه به خصوص مسألـهٔ افتاء و تقلیـد، اگر دلیل بر جواز تقلیـد از مجتهد، اخبار مأثوره از ائمّه (ع) باشد، ممکن است ادعا شود اخبار مأثوره از مجتهدِ زن منصـرف است. ولی ظاهراً عمده دلیل بر مسألهٔ تقلید، بنا و سیرهٔ عقلای جهان است بر مراجعهٔ جاهل در هر رشته و فن به متخصص و اهل خبرهٔ آن فن؛ همان گونه که در علم پزشـکی و سایر علوم و صـنایع تخصصـی انجام می شود، بـدین گونه که جاهل به متخصـص و کارشناس مراجعه می کند و با وثوق و اطمینان به تشخیص او عمل می کند. و بر این

اساس نزد عقلای جهان مرد و زن تفاوت ندارند؛ زیرا ملاک، تخصص و اعلمیت او است در آن رشته.» «۲»

نکتهٔ دوم، آن که نتیجهٔ ساختار تفکیک قوا با نتیجهٔ شکل دومی که از سوی آیت اللّه

---

(۱)- همو، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۱۳۱- ۹۹.

(۲)- همو، رسالهٔ استفتائات، ج ۲، سؤال ۱۱۰۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۸۸

منتظری ارائه گردیده است (دولت مردمی با نظارت فقیه منتخب) تقریباً یکسان است؛ زیرا در هر دو ساختار، نقش اصلی فقیه نقشی نظارتی نسبت به حوزهٔ تقنینی است.

هرچند می توان اختیارات جزئی تری را برای وی- به عنوان شرط ضمن عقد- در نظر گرفت؛ همچون تعیین امامان جمعهٔ سراسر کشور، تعیین امیر الحاج، اعلام هلال ماه های قمری که از وظایف حاکم است، و یا بعضی اختیارات دیگر که احیاناً مردم هنگام بیعت برای وی قرار می دهند؛ که مطابق این دیدگاه در کنار وظیفهٔ اصلی و نظارتی خود در مدت زمانِ مشخص بر عهده می گیرد. «۱»

ساختار کنونی از نگاه آیت اللّه منتظری

اشاره

هرچند آیت اللّه منتظری خود، یکی از پایه گذاران نظام کنونی به شمار می آید و در مجلس خبرگان قانون اساسی- علاوه بر ریاست این مجلس- به همراه مرحوم آیت اللّه بهشتی نقش تعیین کننده ای را ایفا کرده اند، اما اکنون پس از گذشت بیش از دو دهه از آن تاریخ، بویژه پس از بازنگری در قانون اساسی در اواخر دههٔ اول، نسبت به بخش مهمی از این ساختار انتقاد دارند. «۲» از دیدگاه ایشان اصول مربوط به جمهوریت نظام و حقوق ملت و آزادی های مشروع آنان، در قانون اساسی نسبتاً به خوبی پیش بینی شده است؛ ولی در برخی از اصول سیاسی آن اشکالات و

تضادهایی احساس می شود. «۳»

وی نسبت به عدم تناسب قدرت و مسئولیت در دو نهاد رهبری و ریاست جمهوری، «۴» نحوهٔ انتخاب و عملکرد مجلس خبرگان، «۵» ساختار قوهٔ قضائیه، «۶» مجمع تشخیص مصلحت، «۷» شورای عالی امنیت ملی، «۸» و شیوهٔ بازنگری و

---

(۱)- همو، دیدگاه ها، ص ۲۸۵.

(۲)- برای نمونه، ر. ک: دیدگاه ها، ص ۲۳۱- ۱۸۷، «حکومت مردمی و قانون اساسی»، ۲۲/ ۱۱/ ۱۳۷۸.

(۳)- همان، ص ۱۸۸.

(۴)- همان، ص ۱۹۳- ۱۹۰.

(۵)- همان، ص ۱۹۸- ۱۹۴.

(۶)- همان، ص ۵۷، ۲۱۵- ۲۰۵، ۲۸۵ و ۲۸۷.

(۷)- همان، ص ۲۰۲- ۲۰۰، ۲۸۴- ۲۸۰ و ۲۹۰.

(۸)- همان، ص ۲۰۲.

ناسازگاری اصل ۱۷۷ از قانون اساسیِ فعلی با اصول حکومت مردمی «۱» و ساختار پیش بینی شدهٔ آن ها در قانون اساسی دوم انتقاد دارد و در گفته ها و نوشته های خویش این موارد را بیان کرده است. همچنین برخی از شیوه ها یا نهادها را بر خلاف اصول مندرج در قانون اساسی می داند؛ نظیر نظارت استصوابی، «۲» اعمال محدودیت نسبت به مجلس شورای اسلامی «۳»، دادگاه ویژهٔ روحانیت، «۴» و دادگاه انقلاب. «۵»

در اینجا قصد ما بیان همهٔ انتقادات آیت اللّه منتظری نسبت به ساختار کنونی نیست، که البته این مسأله در جای خود قابل بررسی است؛ اما از این میان- برای آشنایی بیشتر با اندیشهٔ سیاسی ایشان- دو عنوان را برگزیده ایم و به دیدگاه های ایشان در این دو زمینه به اختصار می پردازیم:

۱- عدم تناسب میان قدرت و مسئولیت

آیت اللّه منتظری معتقد است در قانون اساسی فعلی- بویژه پس از بازنگری- میان قدرت و مسئولیتِ دو نهاد رهبری و ریاست

جمهوری، تناسب وجود ندارد. از دیدگاه ایشان، از یک سو قوهٔ مجریه در مقام

عمل به ابزار و اهرم هایی نیاز دارد که آن ها را در اختیار ندارد و آن ها در اختیار مقام رهبری قرار داده شده است؛ و از سوی دیگر در مقام پاسخگویی، از این قوهٔ انتظاراتی درخواست شده و مسئولیت هایی بر عهدهٔ آن نهاده شده است که توان برآوردن آن ها را ندارد، در حالی که از رهبری چنین مسئولیت هایی خواسته نشده است. به عبارت دیگر نهاد رهبری دارای اختیارات فراوانْ بدون مسئولیت و پاسخگویی است، و نهاد قوهٔ مجریه دارای مسئولیت فراوانْ بدون ابزار

---

(۱)- همان، ص ۲۹۵.

(۲)- همان، ص ۵۴، ۱۰۳، ۲۲۷- ۲۲۴ و ۶۵۶- ۶۵۳.

(۳)- همان، ص ۲۴۸- ۲۴۳، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۹۴، ۵۱۶ و ۵۱۷.

(۴)- همان، ص ۵۸، ۲۲۲- ۲۱۵، ۵۱۶- ۵۱۲ و ۶۳۳.

(۵)- همان، ص ۴۲۶، ۴۲۷ و ۶۳۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۹۰

قدرت است. وی با اشاره به اصل ۱۱۳ قانون اساسی می نویسد:

«لازمهٔ این که رئیس جمهور مسئولیت اجرای قانون اساسی و سیاست های داخلی و خارجی را بر عهده داشته باشد این است که نیروی انتظامی صددرصد در اختیار او باشد، و دو قوهٔ دیگر کشور (قوهٔ قضائیه و قوهٔ مقنّنه) نیز با او همکاری داشته باشند؛ زیرا باور کردنی نیست که مسئولیت اجرای قانون اساسی و قوانین کشور بر عهدهٔ او باشد ولی نیروی انتظامی کشور در اختیار او نباشد و دو قوهٔ دیگر کشور نیز با او هماهنگ نباشند. و از اینجا روشن می شود که تغییر اصل ۱۱۳ به صورت فعلی به مصلحت کشور نبوده است. اصل قانون بدین صورت بوده است: «پس از مقام رهبری، رئیس جمهور عالی ترین مقام رسمی کشور است و مسئولیت اجرای قانون اساسی و

تنظیم روابط قوای سه گانه و ریاست قوهٔ مجریه را جز در اموری که مستقیماً به رهبری مربوط می شود بر عهده دارد» که پس از بازنگری «تنظیم روابط قوای سه گانه» را حذف کرده و در اختیار مقام رهبری قرار داده اند.» «۱»

وی در ادامه با اشاره به اصل ۱۲۱ در رابطه با سوگند رئیس جمهور، تأکید می کند:

«رئیس جمهور چگونه می تواند از حق و گسترش عدالت پشتیبانی کند و از آزادی و حرمت اشخاص و حقوق ملت حمایت کند و در حراست از مرزها و استقلال کشور اقدام نماید، در صورتی که هیچ یک از قوای نظامی و انتظامی در اختیار او نیست، و اختیار تنظیم قوای سه گانه نیز در بازنگری از او گرفته شده، و به اصطلاح به طور کلی خلع سلاح شده است؟!.» «۲»

آیت اللّه منتظری سپس برای رفع این تضاد و دوگانگی، چند راه حل را پیشنهاد می دهد که در مباحث گذشته به آن ها پرداختیم. «۳»

---

(۱)- همان، ص ۱۹۰ و ۱۹۱.

(۲)- همان.

(۳)- همان، ص ۱۹۲ و ۱۹۳؛ و نیز ر. ک: همین نوشته، «شکل های مطلوب حکومتی از دیدگاه آیت اللّه منتظری.»

۲- مجلس خبرگان رهبری

اشاره

از دیگر انتقادات آیت اللّه منتظری به ساختار کنونی، انتقاد به مجلس خبرگان رهبری است. ایشان تأکید می کنند که آنچه موجب پیش بینی این نهاد در قانون اساسی گردید، الهام از نامهٔ امام علی (ع) به معاویه می باشد که در فرازی از آن آمده است:

«و انما الشوری للمهاجرین و الانصار، فان اجتمعوا علی رجل و سمّوه اماماً کان ذلک للّه رضی.» «۱»

«همانا مشورت حق مهاجرین و انصار است؛ پس اگر آنان بر مردی اجتماع کردند و او را امام نامیدند،

موجب خشنودی خدا خواهد بود.»

تلقی اعضای مجلس خبرگان قانون اساسی از این فرازِ نامهٔ امام علی (ع) این بوده است که برای تعیین حاکم اسلامی، ظاهراً بیعت همهٔ مردم به طور مستقیم لازم نمی باشد و آنان توانایی تشخیص مستقیمِ فقیهِ عادلِ جامع الشرائط را ندارند. آیت اللّه منتظری با اشاره به موفق نبودن طرح فعلی در بیست سالهٔ اخیر، اشکالات زیر را بر آن وارد می داند:

«اولًا: چه بسا برای یک منطقه، فقط یک نفر را آن هم از خارج آن منطقه معرفی می کنند و با وجود بسیاری از علما در آن منطقه مردم مجبورند به همان فرد رأی بدهند، و این امر در حقیقت انتصاب می باشد نه انتخاب.

و ثانیاً: تعیین مرتبهٔ علمی و دیگر صلاحیت های کاندیداها به فقهای شورای نگهبان محول شده که خود آنان منصوب مقام رهبری می باشند، و در نتیجه رهبر با یک واسطه از ناحیهٔ خود وی تعیین و ابقا می شود؛ و این دوری است باطل.

---

(۱)- سید رضی، نهج البلاغه، نامهٔ ۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۹۲

و ثالثاً: با وجود همهٔ مراجع و علما و اساتید آگاه در کشور، چگونه تعیین رهبر بر عهدهٔ افراد خاصی گذاشته می شود که برخی از آنان از نظر علم و آگاهی و شناخت در درجه ای نازل تر قرار دارند؟!.

و رابعاً: چرا خبرگان فقط از یک قشر خاص تشکیل شود، در حالی که فقاهت یکی از شرایط رهبر می باشد و شرایط دیگری نیز در او معتبر است؟ ....» «۱»

ایشان ضمن انتقاد از نحوهٔ انتخاب و عملکرد نمایندگان مجلس خبرگان رهبری، مقایسهٔ آنان با مهاجرین و انصارِ صدر اسلام را صحیح ندانسته و می نویسند:

«نکتهٔ مهم این

است که بسیاری از آنان فقط با علوم حوزوی سروکار دارند، و با مطبوعات و رسانه های خبری چندان سروکاری ندارند و از مسائل سیاسی و حوادثی که رخ می دهد بی اطلاعند؛ و در این صورت افرادی که اهل فضل بوده و متخصص در مسائل سیاسی و اجتماعی هستند می گویند چگونه چنین افرادی می خواهند رهبر کشور را از ناحیهٔ ما انتخاب نمایند؟! و در ضمن، مقایسهٔ خبرگان فعلی با مهاجرین و انصار صدر اسلام مقایسهٔ صحیحی نیست؛ زیرا آنان اهل حلّ و عقد و محور سیاستِ زمان خود بودند و جامعهٔ مسلمین آنان را قبول داشتند. این که ما تصور می کردیم مردم نمی توانند خودشان مستقیماً رهبر را انتخاب نمایند، اشتباه بوده؛ زیرا همان گونه که مردم مرجع تقلید خود را با سؤال و تحقیق از اهل خبره، مستقیماً انتخاب می کنند ممکن است در صورت لزوم رهبر کشور را نیز به همین نحو انتخاب نمایند.» «۲»

آنگاه آیت اللّه منتظری برای تعیین رهبر، دو راه حل را به عنوان جایگزین پیشنهاد می دهند:

«راه اول: تعیین رهبر به وسیلهٔ خبرگان؛ ولی برای حصول مقبولیت عامه و این که در رهبر علاوه بر فقاهت و عدالت، شرایط دیگری نیز معتبر است، مجلس خبرگان

---

(۱)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۱۹۴، «حکومت مردمی و قانون اساسی»، ۲۲/ ۱۱/ ۱۳۷۸.

(۲)- همان، ص ۱۹۵.

منحصر در روحانیین نباشد؛ بلکه متشکل از متخصصین رشته های مختلف- اعم از علوم حوزوی، سیاست، مدیریت، اقتصاد و روابط بین الملل- باشد که اعضای آن به وسیلهٔ انتخاب عمومی برای مدتی معیّن انتخاب شوند. تعیین صلاحیت علمی نامزدها در بخش علوم حوزوی بر عهدهٔ اساتید و

علمای درجه اول حوزه، و در بخش های دیگر از طریق مدارک تحصیلی دانشگاهی می باشد؛ و سایر شرایط نامزدها را قانون معیّن می کند. نمایندگان مجلس خبرگان پس از انتخاب شدن از ناحیۀ ملت، یک نفر از مراجع تقلید معروف را که در مسائل فقهیِ مربوط به حکومت و سیاست و اقتصاد تخصص دارد برای مدتی معیّن به عنوان رهبر کشور انتخاب می کنند؛ و به مجرد تعیین اکتفا نکنند، بلکه همواره جمعی از آنان در مسائل مهم کمک و طرف مشورت او و ناظر بر اعمال وی و نهادهای وابسته به وی باشند، و در موارد لازم صریحاً به او تذکر دهند و او باید پاسخگو باشد؛ و همان گونه که مجلس شورا به اعمال دولت و قوۀ مجریه نظارت صریح و شفاف دارد آنان نیز تذکرات و نظرات خود را صریحاً اعلام نمایند.

راه دوم: این که به مجلس خبرگان نیاز نباشد، بلکه مراجع تقلیدی که متخصص در مسائل حکومتی و سیاسی می باشند و محل مراجعۀ مردم در این قبیل مسائل هستند، از باب انجام وظیفۀ اسلامی، از بین خودشان یک نفر یا چند نفر را که واجد شرایط می دانند برای رهبری سیاسی در نظر بگیرند، و از علمای معروف و معتبر شهرستان ها و رجال سیاسی معتمد کشور نیز جمعی را دعوت نموده و با آنان مشورت نمایند، و پس از استقرار آرا بر یک نفر مشخص او را در معرض آرای عمومی قرار دهند؛ و در صورت تعدّد افراد صالح، آنان را در معرض آرای ملت قرار دهند تا به وسیلۀ آرای ملت، فردِ مشخص یا یکی از افراد مستقیماً برای مدتی معیّن انتخاب شود؛ و

در عین حال تماس او با مراجع دیگر قطع نشود، بلکه در مسائل مهم با آنان

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۹۴

مشورت کند و آنان نیز بر اعمال او و نهادهای مربوط به او ناظر باشند و در موارد لازم تذکر دهند.» «۱»

پیرامون راه حل های ارائه شده از سوی آیت اللّه منتظری، بیان دو نکته ضروری است:

الف- به نظر می رسد این دو راه حل- بویژه راه کار دوم- با دو شکل از اشکال حکومتیِ مطلوب ایشان که در گذشته به آن پرداخته شد- یعنی: «دولت مردمی با نظارت عالی رهبر منتخب» و «تفکیک قوا در حاکمیت دینی» (شکل های دوم و چهارم)- تناسب بیشتری دارد. «۲»

ب- راه حل دوم نیاز مبرم به تعریف عملی و مشخص دارد تا به خوبی توانایی پیاده شدن در صحنهٔ اجتماع را داشته باشد؛ لذا عناوینی همچون: «مراجع تقلیدی که متخصص در مسائل حکومتی و سیاسی می باشند و محل مراجعهٔ مردم در این قبیل مسائل هستند»، «علمای معروف و معتبر شهرستان ها» و «رجال سیاسی متعهد کشور» باید به طور دقیق در قانون تعریف گردد تا به دور از هرگونه ابهامی قابلیت اجرایی پیدا نماید.

اشکال دور در انتخاب خبرگان

از جمله اشکالاتی که به مجلس خبرگان رهبری شده است- و آیت اللّه منتظری نیز به آن تصریح داشته اند «۳»- اشکال دور در انتخاب نمایندگان این مجلس است. تقریر اشکال بدین شکل است که تعیین رهبر به وسیلهٔ نمایندگان مجلس خبرگان صورت می گیرد، و صلاحیت نمایندگان مجلس خبرگان باید به تأیید فقهای شورای نگهبان برسد که منصوبین رهبری هستند، و در نتیجه رهبر با یک واسطه از ناحیهٔ خود وی تعیین و ابقا می شود؛ و این دوری است

باطل.

---

(۱)- همان، ص ۱۹۷ و ۱۹۸.

(۲)- ر. ک: همین نوشته، «شکل های مطلوب حکومتی از دیدگاه آیت اللّه منتظری.»

(۳)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۱۵۶، ۱۹۴، ۴۳۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۹۵

پاسخ ها و نقدها

این اشکال با واکنش های متفاوتی از سوی طرفداران نظریهٔ نصب روبرو شده است.

برخی همچون آیت اللّه جوادی آملی «۱» اصل این اشکال را در مرحلهٔ بقاء پذیرفته و به توجیه آن در مرحلهٔ حدوث پرداخته اند، و برخی دیگر همچون آیت اللّه مصباح یزدی «۲» درصدد پاسخگویی به آن- در هر دو مرحله- برآمده اند.

پاسخ هایی که به این اشکال گفته شده یا ممکن است گفته شود، در جای خود مورد پژوهش قرار گرفته که در اینجا بخاطر رعایت اختصار از پرداختن به آن صرف نظر می کنیم.

نقش مردم در حکومت اسلامی

اشاره

از مهم ترین مباحثی که در «مردم سالاری دینی» مطرح می شود، نقش مردم در حکومت اسلامی است. مسألهٔ مشارکت مردم در حکومت و حدود آن، تاریخچه ای طولانی دارد؛ گرچه در ادوار اولیهٔ تاریخ، بحث مشارکت مردم در حکومت کمتر مطرح بوده و بیشتر نسبت به آزادی های فردی مردم در برابر دولت توجه می شده است.

مردم سالاری یا دموکراسی در عصر جدید، گونه ای از حکومت است که در آن علاوه بر تأمین آزادی های فردی و حقوق انسانیِ همهٔ افراد جامعه و برابری آنان در برابر قانون، قدرت و حکومت زاییدهٔ مردم است و ارادهٔ عمومی تبلور ارادهٔ اکثریت جامعه تلقی می شود، نوع نظام سیاسی و متصدیان کشور با انتخاب آزاد مشخص می شوند، و احزاب سیاسی و نهادهای مدنی نقش تعیین کننده ای را ایفا می نمایند؛ و در یک کلام، مشروعیت نظام از مردم است و چیزی جز رأی مردم و نظر آنها که در اکثریت تجلّی می کند مشروعیت ندارد. «۳»

---

(۱)- عبد الله جوادی آملی، ولایت فقیه ولایت فقاهت و عدالت، ص ۴۶۱.

(۲)- محمد تقی مصباح یزدی، پرسش ها و پاسخ ها، ج ۱، ص ۸۷ و ۸۸.

(۳)- برای آشنایی

بیشتر با تاریخچهٔ مردم سالاری در عصر قدیم و جدید و ویژگی های آن، ر. ک: کاظم قاضی زاده، اندیشه های فقهی سیاسی امام خمینی، ص ۳۶۳- ۳۶۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۹۶

با توجه به ویژگی های مردم سالاری در عصر جدید- که در بالا به آن اشاره شد- باید دید در الگوی حکومتی اسلام، تا چه اندازه این ویژگی ها در نظر گرفته می شود و مشارکت مردم در حکومت تا چه میزان پذیرفته شده است. این مبحث تا حدود زیادی با این موضوع مرتبط می شود که نقش مردم در حکومت اسلامی را ملاک مشروعیت حکومت بدانیم یا در حد کارآمدسازی حکومت مطرح نماییم. به دیگر سخن، ارتباط تنگاتنگی میان موضوع فوق با مبنای مشروعیت در حکومت اسلامی پدید می آید. در مبحث مبانی مشروعیت گفتیم که در این زمینه در زمان غیبت با دو نظریهٔ عمده در اندیشهٔ سیاسی شیعه روبرو هستیم؛ نظریه ای که فقها را در عصر غیبت منصوبان عام از ناحیهٔ معصومان (ع) به ولایت بر مردم می داند. «۱» و نظریهٔ دیگری که ضمن رد امکان چنین نصبی برای فقها و نقد دلایل آن، رأی مردم را ملاک مشروعیت حکومت اسلامی معرفی می کند و برای مردم به طور نسبی- یعنی تا جایی که با شرع معارض نباشد- حق انتخاب قائل است. «۲»

مطابق نظریهٔ اول- که نظریهٔ مشهور فقها است- مردم نقشی جز کارآمدسازی برای

---

(۱)- شیخ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۵۹ و ۳۹۸؛ همان، ج ۲۲، ص ۱۵۵؛ محمّد حسین بروجردی، البدر الزاهر فی صلاه الجمعه و المسافر، ص ۵۶؛ امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۶، ۴۷۲، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۵ و ۵۱۷-

۵۱۵؛ محمد رضا گلپایگانی، الهدایه إلی من له الولایه، ص ۴۶ و ۴۷؛ محمد آل بحر العلوم، بلغه الفقیه، رساله فی الولایات، ج ۳، ص ۲۱۱؛ کـاظم حسـینی حایری، الامامه و قیاده المجتمع، ص ۲۱۳ و ۲۱۴؛ ناصـر مکارم شـیرازی، أنوار الفقاهه، ج ۱، ص ۵۹۸– ۵۹۵؛ محمـد مؤمن قمی، کلمات سدیـده فی مسائل جدیـده، ص ۱۶، ۱۷ و ۲۰؛ عبـد الله جـوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۷۷.

(۲)– حسـین علی منتظری، دراسـات فی ولا-یه الفقیـه، ج ۱، ص ۵۲۹– ۳۹۷؛ مرتضـی مطهری، علـل گرایش به مـادی گری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۵۴ و ۵۵۵؛ همو، سـیری در نهج البلاغه، ص ۱۲۴ و ۱۲۷؛ همو، پیرامون انقلاب اسـلامی، ص ۸۰ و ۸۶؛ همو، پیرامون جمهوری اسـلامی، ص ۱۵۶– ۱۴۹؛ نعمت اللّه صـالحی نجف آبادی، ولایت فقیه حکومت صالحان، ص ۵۰ و ۵۱؛ جعفر سبحانی، معالم الحکومه الاسلامیه (مفاهیم القرآن، ج ۲)، ص ۲۲۴ و ۲۲۵.

حکومت اسـلامی ندارنـد؛ به این معنا که مردم موظف به اطاعت از فقیه منصوب می باشـند و در مشـروعیت وی نقش ندارند، منتها از این باب که هر حاکمیتی آنگاه مانـدگار خواهـد بود که از حمایت مردمی برخوردار باشـد و اقبال عمومی برای تحقق حاکمیت امری ضـروری است، به نقش مردم توجه می شود. اما بر اساس نظریـهٔ دوم– که مختار آیت اللّه منتظری است– نقش مردم در حکومت اسـلامی نقشـی مشـروعیت بخش است و علاوه بر این که قدرت و حکومت ناشـی از ارادهٔ مردم است، آنان حق نظارت بر متصدیان امور را نیز دارند. در اندیشهٔ شیعه این نظریه مورد مخالفت کسانی قرار گرفت که

زمان غیبت را همچون زمان حضور امام (ع) تلقی کرده اند که امامان دوازده گانه از جانب خداوند منصوب شده و مردم در مشروعیت ولایت و امامت آنان هیچ گونه نقشی ندارند. لذا زمانی که مرحوم میرزای نایینی نظریهٔ انتخاب را- البته به صورتی کمرنگ و همراه با قیودی خاص- مطرح ساخت و در اندیشهٔ خود به نظارت نمایندگان مردم بر هیأت حاکمه اشاره کرد، با مخالفت این عدهٔ روبرو شد که نظارت مردم را دخالت در کار امام معرفی کرده و مشروع نمی دانستند، یا اساساً دخالت در سیاست را تکلیف مردم به شمار نمی آوردند.

مرحوم نایینی در «تنبیه الامه و تنزیه المله» به استدلال مخالفان اینگونه می پردازد:

«چون نظارت عامه یا نمایندگان آنان مستلزم دخالت در سیاست است و دخالت در سیاست به اصطلاح شرعی جزو امور حسبیه است و امور حسبیه نیز جزو تکالیف عامه به شمار نمی آید، لذا عموم مردم حق دخالت در سیاست را ندارند.» «۱»

آنگاه او به این استدلال، چنین پاسخ می دهد:

«اولًا: امور سیاسی از یک لحاظ جزو امور حسبی ولی از لحاظ دیگر جزو تکالیف عمومی است؛ زیرا هرچند انتخاب امام یا ولیعهد از وظایف عامه نیست، ولی اگر

---

(۱)- محمد حسین نایینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۷۸ به بعد.

حکومت بر اساس رأی مردم و مشورت ملی قرار گیرد در این صورت مردم حق دارند بر کارهای هیأت حاکمه و نیز مصرف مالیات و صدقاتی که می پردازند نظارت کنند.

ثانیاً: دخالت مردم به این دلیل که از تجاوز و ظلم فرمانروایان جلوگیری کنند، نهی از منکر است و از این لحاظ جزو تکالیف عمومی است؛

زیرا نهی از منکر و امر به معروف از فروع دین و امری واجب است.» «۱»

بـه طـور کلی چگـونگی مشـارکت مردم در حکـومت اسـلامی را از سه زاویه می تـوان مـورد بررسـی قرار داد: نقش مردم در «مشروعیت نظام حکومتی»، «انتخاب حاکمان» و «نظارت بر حاکمیت».

الف- مشروعیت نظام حکومتی

از دیـدگاه آیت اللّه منتظری، مشـروعیت اسـاس نظام و حکومت وابسـته به پـذیرش مردم است و حتی اگر زمانی اکثریت یک جامعه خواهان حکومتی غیر دینی باشند، کسی حق تحمیل قوانین دینی به جامعه را ندارد:

«اگر خدای ناکرده روزگاری اکثریت مردم از دین روی گرداندند، فقها و دانشمندان دینی وظیفه ای جز بیان احکام و ارشاد و تبلیغ با منطق و زبان روز را ندارند، و هیچ گاه وظیفه ندارند قوانین دین را با زور به جامعه تحمیل نمایند.» «۲»

از نگاه ایشان، در عصر پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع) نیز نقش مردم در حکومت تعیین کننده بوده است؛ و هرچند به اعتقاد ما حاکمیت آن بزرگواران به نصب از جانب پروردگار است ولی تحقق و خارجیت حاکمیت ایشان به انتخاب و پذیرش مردم وابسته بوده است.

ایشان ضمن تفکیک میان رسالت و امامت پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) و

---

(۱)- همان.

(۲)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۵۷۷، «پاسخ به سؤالاتی پیرامون برخی مسائل روز»، ۳۱/ ۲/ ۱۳۸۱.

مقامـات معنوی و ولاـیت تکوینی آن بزرگواران بـا حکومت ظاهری ایشان، به پیمان هفتاد و سه نفر از بزرگـان مـدینه با پیامبر اکرم (ص) در عقبهٔ ثانیه «۱» اشاره می کنند و در ادامه می نویسند:

«این بیعت زمینهٔ حکومت مردمی آن حضرت را در مدینه فراهم ساخت و درحقیقت

یک قرارداد اجتماعی بین آن حضرت و مردم مدینه منعقد گردید ...؛ پس از ورود آن حضرت به مدینه نیز قراردادهایی مبنی بر زندگی مسالمت آمیز با یهود مدینه و رعایت حقوق آنان بسته شد. و هنگامی که آن حضرت مکهٔ مکرّمه را فتح نمودند با مردان مکه بیعت کردند، سپس زنان مکه نیز تقاضای بیعت نمودند که آن حضرت قدحی از آب خواستند و دست خویش را در آن فرو بردند و فرمودند شما زنان دست هایتان را در این آب فرو برید، و بدین وسیله با زن ها نیز بیعت کردند. «۲» در سورهٔ فتح و ممتحنه از قرآن کریم بیعت با پیامبر اکرم (ص) مطرح شده است؛ «۳» و بالاخره حکومت ظاهری و فرمانروایی پیامبر (ص) بر مردم بر اساس بیعت با آنان تثبیت شد، زیرا در آن زمان بیعت معمولًا برای تثبیت حکومت و وفاداری نسبت به آن انجام می شد و نشانهٔ یک قرارداد اجتماعی بود. کلمهٔ «بیعت» از ریشهٔ «بیع» است و از یک قرار داد دوطرفهٔ لازم الاجرا حکایت می کند.» «۴»

ایشان همچنین به حکومت ظاهری امام علی (ع) و کلمات و احتجاجات آن حضرت اشاره می کنند که در آنها آن حضرت به مردم و بیعت آنان بها می دهند و به آن احتجاج می نمایند. «۵»

علاوه بر این، به آیات و روایات و ادلّهٔ دیگری نیز استناد می کنند که در بحث دلایل

---

(۱)- أبو محمد عبد الملک بن هشام، سیرهٔ ابن هشام، ج ۲، ص ۸۵.

(۲)- العروسی الحویزی، نور الثقلین، ج ۵، ص ۳۰۷.

(۳)- فتح (۴۸): ۱۰ و ۱۸؛ ممتحنه (۶۰): ۱۲.

(۴)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۱۷۳ و ۱۷۴، «حکومت مردمی و قانون اساسی»،

۲۱/ ۱۱/ ۱۳۷۸.

(۵)- ر. ك: سيد رضى، نهج البلاغه، خطبه هاى ۳، ۸، ۳۴، ۱۳۷، ۱۷۲، ۲۱۸ و ۲۲۹، و نامه هاى ۶ و ۵۴؛ شيخ مفيد، الارشاد، ص ۱۱۶.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۸، ص: ۳۰۰

مشروعيت انتخاب، به آنها اشاره كرديم؛ «۱» و در نهايت نتيجه مى گيرند كه اساس حكومت اسلامى به رأى و اقبال عمومى نياز دارد، و بدون آن خداوند حتى به پيامبر اكرم (ص) و امامان (ع) اجازه نداده است كه با زور و تحميل بر مردم حكومت نمايند. اين مسأله در زمان غيبت- كه به اعتقاد ايشان نصبى از جانب شارع وجود ندارد و انتخاب مردم در چهارچوب شرع مورد امضاى شارع قرار گرفته است و منشأ مشروعيت محسوب شده است- وضوح بيشترى مى يابد.

آيت اللّه منتظرى اخيراً در پاسخ به سؤال حجه الاسلام كديور، با صراحت بيشترى به اين موضوع پرداخته اند؛ آقاى كديور در پرسش خود، نظر ايشان را دربارۀ سند، ابعاد، لوازم و فروعات قاعدۀ فقهى «من تأمّر النّاس بغير رضاهم» جويا شده است. اين مسأله در اواخر كتاب «الرسائل العشر» مورد اشارۀ مرحوم ابن فهد حلى رحمه الله قرار گرفته است. آن مرحوم در اين زمينه به دو مسأله به شكل زير پرداخته است:

«اول: حكمرانى بر مردم بدون رضايت آنان جايز نيست، مگر اين كه كسى از ناحيۀ معصوم (ع) به ولايت بر آنان گمارده شده باشد؛ و در غير اين فرض، حكومت كردن بر كسانى كه به حكومت وى راضى نيستند، به طور قطع جايز نمى باشد.

دوم: اگر كسى بداند كه حكومت كردن وى بر مردم به مصلحت مردم است ولى استيفاى اين مصلحت مستلزم ضرب و شتم آنان يا

گرفتن برخی از اموال آنـان است و به گونه ای باشـد که آسـایش مردم بیش از چیزهـایی باشـد که از آنها سـتانده می شود، و زیانی که از عدم تصدی حکومت به آنان می رسد بیش از ضرب و شتم آنان و اموالی است که وی از ایشان می ستاند، با این حال جایز نیست که بر آنچه گفته شد اعتماد کند ... و ترک این حکمرانی سزاوارتر است.» «۲»

---

(۱)- ر. ک: حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۲۹- ۴۹۳.

(۲)- ابن فهد حلّی، الرّسائل العشر، رسالهٔ ۹، مسألهٔ ۹.

پاسـخ آیت اللّه منتظری، شامـل بخش های مختلفی است. ایشان ضـمن تأییـد و تأکیـد بر مسألـهٔ اولِ ابن فهـد حلّی در این باره تصریح می کنند:

«مشروعیت امارت و حکومت، یا به جعل معصوم است و یا به قرارداد بین والی و رعیت که از آن به «بیعت» تعبیر شده است؛ و صحت قرارداد تـابع رضایت طرفین عقـد است. و ادلـهٔ وجوب وفای به عقود و عهود بر لزوم عمل به آن بر حسب خصوصـیات مذکوره در عقد، و از جمله وجوب و حدود اختیارات دلالت دارند.» «۱»

ایشان سـپس به روایات متعددی اشاره می کنند که رضایت مردم را در صـحت بیعت لازم دانسـته است؛ «۲» و با بیان صحیحهٔ زراره از امام باقر (ع) که در آن بنای اسـلام را در پنـج چیز (نماز، زکات، حـج، روزه و ولایت) دانسـته و ولایت را افضل آنها معرفی کرده انـد؛ «۳» از آن اسـتفاده می کننـد که تعیین والیِ واجـد شـرایط از وظـایف مسـلمانان و از احکام تکلیفی آنان می باشد. به اعتقاد ایشان، صحیحهٔ زراره در مقام

بیان امور اعتقادیِ اسلام نیست، وگرنه متعرض توحید و نبوت و معاد می شد؛ بلکه مقصود آن بیان احکام اجرایی و عملی اسلام است. و مقصود از «ولایت» تعیین حاکمیتی است که کلید سایر احکام است، منتها با وجود معصومین (ع) تعیین و اطاعت از آنان معیّن است، چون آنان واجد شرایط لازمه می باشند.

ایشان در ادامه به اخبار مستفیضه ای استناد می کنند که از پیشوایی بر گروهی که نسبت به وی رضایت ندارند، مذمت شده است:

«در اخبار مستفیضه از امامی که امَّ قوماً و هم له کارهون مذمت شده است؛ و

---

(۱)- پاسخ به سؤال محسن کدیور، ۲۰/ ۸/ ۱۳۸۱.

(۲)- محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۶، ص ۳۰۶۶؛ ابن اثیر، الکامل، ج ۳، ص ۱۹۳؛ و نیز، ر. ک: حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۰۳- ۵۰۱.

(۳)- شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، باب ۱ از ابواب مقدّمه العبادات، حدیث ۱.

هرچند در برخی از آنها به امام جماعت تصریح شده است، «۱» ولی اولّا در برخی از آنها مطلق است، و ثانیاً هنگامی که در امام جماعت به رضایت قوم اهمیت داده شده طبعاً در امام مطلق که در همهٔ شئون می خواهند از او پیروی کنند بیشتر اهمیت دارد.» «۲»

آیت اللّه منتظری در قسمتی دیگر از پاسخ خود، مسألهٔ دوم مطرح شده از سوی ابن فهد حلّی را قابل خدشه می داند. فرض مسألهٔ دوم موردی نادر الوقوع است که در آن فرض شده است که مردم نسبت به تعیین حاکم خود بی تفاوت شده و در نتیجه جامعه دچار هرج و مرج، و جان و مال

و ناموس مردم در معرض خطر قرار گرفته باشد، و در این فرض تصویر شده است که عده ای بتوانند- هرچند بدون رضایت مردم- نظم را در جامعه ایجاد و حکومتی عادلانه برقرار نمایند؛ در این فرضِ بسیار نادر، مرحوم ابن فهد حلّی ترک تصدیِ حکومت بر این عدۀ را سزاوارتر دانسته است؛ اما آیت اللّه منتظری در این فرض معتقد است:

«به حکم عقلِ مستفاد از مذاق شرع واجب است که به مقدار لزوم و ضرورت به حسب شرایط زمانی و مکانی کسانی که قادرند متصدی امر حاکمیت گردند. آقایان در مثل امور صغار و مجانین و غیّاب، تصدیِ من به الکفایه را لازم می دانند و می گویند می دانیم شرع به ترک آنها راضی نیست؛ آیا اینگونه امور جزئی را شرع به اهمال آنها راضی نیست ولی در امور مهمۀ عامۀ ضروریه، ترک تصدی آنها اولی است؟! ... ضمناً شتم هیچ گاه در حکومت محتاج الیه نمی باشد. و در موارد تزاحم ملاکات و احکام، به حکم عقل اهم بر مهم مقدم است.» «۳»

بنابراین از مجموع نظریات ایشان می توان نتیجه گیری کرد که اصل اوّلی در

---

(۱)- همان، کتاب الصلاه، باب ۲۷ از ابواب الجماعه.

(۲)- پاسخ به سؤال محسن کدیور، ۲۰/ ۸/ ۱۳۸۱.

(۳)- همان.

حکمرانی بر مردم، رضایت ایشان است و بدون رضایت ایشان حکومت بر آنان مشروعیت ندارد. اما در شرایط استثنایی که ترک حاکمیت موجب هرج و مرج و فوت مصالح عامۀ ضروریه می گردد، بر اساس تزاحم ملاکات و احکام، تصدی حکومت به صورت موقت و به مقدار لزوم، بدون رضایت مردم، جایز است؛ مشروط بر آن که فرد متصدی بتواند عدالت و

مصالح عامّه را تأمین، و از ظلم و ستم و هرج و مرج جلوگیری نماید.

ب- انتخاب حاکمان

در فصول گذشته به تفصیل بیان کردیم که بنابر مبنای آیت اللّه منتظری تعیین حاکم اسلامی و به تبع او سایر متصدیان نظام اسلامی، باید به انتخاب مردم انجام پذیرد؛ گرچه شارع شرایط حاکم اسلامی را بیان کرده است و انتخاب مردم باید در آن چهارچوب باشد. «۱» و همچنین گفتیم که انتخاب معاهده ای دو طرفه میان حاکم و مردم است که به امضای شارع رسیده است؛ و این قرارداد شرعی، به معنای «اذن به غیر» یا «وکالت به معنای اخص» نیست، بلکه به معنای «احداث ولایت و سلطهٔ مستقل برای غیر است که با قبول او همراه می شود.» «۲» بنابراین انتخاب عقدی لازم است و می تواند شرایط ضمن عقد هم داشته باشد؛ یعنی مردم می توانند حکومت را مقیّد به رعایت قیودی همچون قانون اساسی نمایند، «۳» یا برای حاکم مدت تعیین نمایند؛ «۴» و نیز می توانند در صورتی که حاکم شرایط خود را از دست دهد یا از تعهدات خود- که در ضمن عقد شرط شده است- تخلّف نماید، وی را از حاکمیت عزل نمایند. «۵» و در هر

---

(۱)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۴۰۵.

(۲)- همان، ج ۱، ص ۵۷۵ و ۵۷۶.

(۳)- همو، دیدگاه ها، ص ۲۵۶.

(۴)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۷۶؛ دیدگاه ها، ص ۵۶ و ۲۵۶.

(۵)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۷۶؛ دیدگاه ها، ص ۲۵۶.

صورت حاکم در مقابل مردم یا نمایندگان آنان (خبرگان) پاسخگو است. «۱»

حاکم و سایر متصدیان نظام اسلامی

پس از انتخاب از سوی مردم، موظف اند در ادارهٔ جامعه از استبداد رأی و دیکتاتوری پرهیز نمایند و اعمال حاکمیتشان بر اساس مشورت و تبادل نظر باشد. و اگر چه پس از مشورت، تشخیص آنان ملاک است و آنان مسئول اعمال خود می باشند، اما در قانون اساسی- به عنوان شرط ضمن عقد- می توان مسئولان را موظف به تبعیت از نظر مشورتی کارشناسان نمود. «۲»

و به طور کلی بنابر نظریهٔ انتخاب، در موارد غیر منصوص با روش عقلایی می توان به رأی اکثریت مراجعه نمود؛ بنابراین شکل حکومت، نحوهٔ انتخاب، ویژگی ها و شرایط انتخاب کنندگان و چگونگی اجرای آن، به عقلا واگذار شده است؛ و اینگونه امور در شرایط مختلف زمانی متفاوت است. «۳»

ج- نظارت بر حاکمیت

اشاره

سومین مظهر مشارکت مردم در حکومت اسلامی، نظارت آنان بر حاکمیت است.

در یک حکومت مردم سالار، علاوه بر آن که مردم در نوع نظام حاکم و انتخاب حاکمان نقش مؤثر دارند، نظارت آنان بر اعمال حاکمیت نیز تعریف و تضمین شده است. این امر مستلزم شناسایی آزادی بیان و آزادی های سیاسی در جامعهٔ اسلامی است.

آیت اللّه منتظری در این زمینهٔ به حکومت رسول اکرم (ص) اشاره می کنند که علی رغم عصمت آن حضرت از گناه و اشتباه، خداوند خطاب به آن حضرت می فرماید:

«وَ شاوِرْهُمْ فِی الامْرِ» «۴» «در امر حکومت با آنان مشورت نما.» [در جای خود به تفصیل

---

(۱)- همو، دیدگاه ها، ص ۵۶، ۶۱، ۱۴۳، ۲۴۳، ۲۵۶، ۲۹۴، ۳۰۷، ۴۷۱، ۵۱۷، ۵۷۷، ۵۹۸.

(۲)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۲، ص ۳۷- ۳۱؛ دیدگاه ها، ص ۱۶۴، ۱۶۵، ۲۵۷، ۲۷۶، ۲۸۴، ۵۷۸، ۵۹۵، ۵۹۸.

(۳)- برای نمونه، ر. ک: حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه،

ج ۱، ص ۴۹۹- ۴۹۷؛ دیدگاه ها، ص ۱۷۵.

(۴)- آل عمران (۳): ۱۵۹.

بیان شده است که مقصود از «امر» در لسان قرآن و حدیث، امر حکومت و امور سیاسی اجتماعی است. «۱»] و نیز به فرمودهٔ آن حضرت استناد می کنند که به مسلمانان فرموده اند: «اشیروا عَلَیَّ»؛ «۲» و با اشاره به کلمهٔ «علیّ» در این روایت، تأکید می کنند:

«توجه دارید که کلمهٔ «علیّ» در لغت عرب برای استعلاء و اشراف است؛ پس مقصود حضرت این بوده که بر من و کارهای من اشراف داشته باشید و راهنمایی کنید.» «۳»

ایشان همچنین به سیرهٔ امام علی (ع) در این زمینهٔ استناد کرده و این کلام حضرت را در تشویق مردم به نظارت بر کارهای خود، مورد اشاره قرار می دهند:

«وَ لا تخالطونی بالمصانعه، و لا تظنوا بی استثقالًا فی حق قیل لی، و لا التماس اعظام لنفسی، فانّه من استثقل الحق ان یقال له او العدل ان یعرض علیه کان العمل بهما اثقل علیه فلا تکفوا عن مقاله بحق او مشوره بعدل، فانی لست فی نفسی بفوق ان أخطئ و لا آمن ذلک من فعلی الا ان یکفی اللّه من نفسی ما هو املک به منی.» «۴»

«به طور منافقانه و سازش با من رفتار نکنید و گمان نکنید در مورد حقی که به من پیشنهاد می شود کندی ورزم، یا در پی بزرگ ساختن خویش باشم؛ زیرا کسی که شنیدن حق و یا عرضهٔ عدالت به او برایش مشکل باشد عمل به آن دو برایش مشکل تر است؛ پس از گفتن سخن حق و یا مشورت عدالت آمیز خودداری نکنید، زیرا من [شخصاً به عنوان یک

انسان] خویش را فوق اشتباه و خطا نمی پندارم و از آن در کارم

---

(۱)- همو، در اسارت فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۴۸.

(۲)- الواقدی، المغازی، ج ۱، ص ۴۸؛ علی بن ابراهیم قمی، تفسیر علی بن ابراهیم، ص ۲۳۸؛ البیهقی، السنن الکبری، ج ۹، ص ۲۱۸، کتاب الجزیه، باب المهادنه عن النظر المسلمین.

(۳)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۳۶۳، «پاسخ به پرسش های مجلهٔ دیدگاه، چاپ کانادا»، ۷/ ۱۲/ ۱۳۷۹.

(۴)- سید رضی، نهج البلاغه، خطبهٔ ۲۱۶.

ایمن نیستم، مگر این که خدا مرا به قدرت خویش حفظ نماید.» «۱»

علاوه بر این، در مباحث گذشته بیان کردیم که از دیدگاه آیت اللّه منتظری در زمان غیبت، مردم همان گونه که در مرحلهٔ حدوث و انتخاب در مشروعیت حاکم اسلامی تأثیرگذار هستند، در مرحلهٔ بقاء نیز دارای نقش و اهمیت اند. ولیّ فقیه به عنوان بالاترین قدرت در نظام اسلامی، مسئولیت افزون تری نسبت به سایر متصدیان دارد و از دو دریچه در مقابل مردم پاسخگو می باشد: اول، به طور مستقیم تحت نظارت عمومی قرار دارد و مردم می توانند انتقادات خود را به صورت فردی یا متشکل نسبت به وی ابراز دارند؛ «۲» و دوم، به طور غیر مستقیم وی در برابر آنان مسئول است؛ بدین شکل که خبرگان منتخب مردم (یا هر نهاد دیگری که در این زمینهٔ نمایندگی مردم را بر عهده دارد) وظیفهٔ نظارت بر عملکرد وی را بر عهده دارند، و مطابق ساختاری که در قانون اساسی به عنوان شرط ضمن عقد پیش بینی شده است، آنان حق سؤال، استیضاح و عزل وی را خواهند داشت و رهبر در همه

حال و همهٔ زمینه ها در برابر آنان پاسخگو است و نمی تواند این اعمال نظارت را محدود نماید. «۳»

*** در اینجا مناسب است به مبنای نظارت عمومی بر حاکمیت دینی اشاره ای داشته باشیم؛ این مبنا را می توان در دو فریضهٔ «امر به معروف و نهی از منکر» و «نصیحت ائمّهٔ مسلمین» جستجو کرد:

۱- امر به معروف و نهی از منکر

---

(۱)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۹۱، «پاسخ به سؤالات کتبی جمعی از اساتید حوزهٔ و دانشگاه»، ۱۲/ ۱۱/ ۱۳۷۷.

(۲)- همان، ص ۶۱، ۷۰، ۹۲- ۸۸، ۱۴۳ و ....

(۳)- همان، ص ۵۶، ۶۱، ۱۴۳، ۲۴۳، ۲۵۶، ۲۹۴، ۳۰۷، ۴۷۱، ۵۱۷، ۵۷۷، ۵۷۸ و ۵۹۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۰۷

این فریضه از فرایض مهمی است که علاوه بر کتاب و سنّت، عقل نیز بر وجوب آن حکم می کند؛ و شاید فلسفهٔ آن این باشد که هیچ یک از افراد جامعه از دیگران جدا نیستند و سرنوشت اجتماعی آنان به یکدیگر پیوند خورده است، و عقل حکم می کند که عموم افراد مراقب یکدیگر باشند و در حدّ توان جامعه را از آلوده شدن به منکر دور نگاه دارند.

اهمیت امر به معروف و نهی از منکر در شرع تا جایی است که آیات متعددی دربارهٔ آن نازل شده و به طور مکرر مورد تأکید پیامبر اکرم (ص) و معصومان (ع) قرار گرفته است؛ تا آنجا که امام علی (ع) می فرماید: «همهٔ اعمال نیک و جهاد در راه خدا در برابر امر به معروف و نهی از منکر، همانند قطره ای است در برابر دریا»؛ «۱» و امام حسین (ع) فلسفهٔ قیام خود را این واجب الهی معرفی می کند. «۲» همچنین از زمان پیامبر اکرم (ص) و حضرت

امیر (ع) اداره ای در جامعهٔ اسلامی رواج داشته که از آن به «ادارهٔ حسبه» تعبیر می شده و وظیفهٔ اصلی این اداره، امر به معروف و نهی از منکر بوده است. در برخی موارد پیامبر (ص) یا امیر المؤمنین (ع) حسبه را شخصاً به عهده می گرفتند و گاه بر عهدهٔ شخص دیگری می گذاشتند. «۳»

برخی از فقها وجوب امر به معروف و نهی از منکر را «عینی» دانسته، «۴» و عده ای از آن به واجب «کفایی» تعبیر کرده اند؛ «۵» اما آنچه قابل توجه است این است که برخی از مراتب این فریضه به اذن امام یا حاکم اسلامی منوط است، گرچه در این امر نیز میان

---

(۱)- سید رضی، نهج البلاغه، حکمت ۳۷۴.

(۲)- محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۷، ص ۳۰۰ و ۳۰۱؛ ابن اثیر، الکامل، ج ۴، ص ۴۸.

(۳)- از جمله، ر. ك: شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، کتاب التجاره، باب ۲۹ و ۳۰ از ابواب تجارت، حدیث ۱؛ محمد بن عیسی الترمذی، جامع الترمذی، باب ۷۲ از ابواب بیوع، حدیث ۱۳۲۹؛ حسام الدین هندی، کنز العمال، کتاب البیوع، باب ۲، حدیث ۹۹۶۹، ۹۹۷۲، ۹۹۷۴؛ عبد الحیّ الکتانی، تراتیب الاداریه، ج ۱، ص ۲۸۵.

(۴)- شیخ طوسی، النهایه فی مجرّد الفقه و الفتاوی، ص ۲۹۹؛ همو، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، ص ۱۴۷؛ محقق حلّی، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۱، ص ۳۴۱، محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۵۹، به نقل از شیخ و ابن حمزه و فخر الاسلام.

(۵)- محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۵۹، به نقل از سید مرتضی و أبو الصلاح حلبی؛ علامهٔ حلّی،

مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، ج ۱، ص ۳۳۸؛ حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۲، ص ۲۲۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۰۸

فقها اختلاف است. «۱»

آیات متعددی از قرآن کریم بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر دلالت دارند، که می توان در جای خود آنها را مورد پژوهش قرار داد. «۲»

تفصیل و استدلال به آنها در کتاب دراسات فی ولایه الفقیه، باب پنجم، فصل ششم، مسألهٔ شانزدهم؛ و نیز باب ششم، فصل پنجم، جهت پنجم، از سوی آیت اللّه منتظری مورد بحث قرار گرفته است. «۳»

تذکر این نکته ضروری است که بسا انجام فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر به تنهایی ممکن نباشد؛ اما با تجمع و تشکّل پیشگیری از بسیاری منکرات اجتماعی و حکومتی امکان پذیر است. در این صورت به عنوان مقدمهٔ واجب، تجمع و تشکّل واجب می شود.

۲- نصیحت ائمّهٔ مسلمین

دومین مبنایی که برای نظارت عمومی بر حاکمیت در نظام مردم سالار دینی می توان برشمرد، فریضهٔ «نصیحت به ائمّهٔ مسلمین» است، که مطابق آن عموم مسلمانان در جامعهٔ اسلامی وظیفه دارند امور مسئولان و کارگزاران خود را زیر نظر داشته، خیرخواه آنان باشند و آنان را به کارهای نیک سفارش و از لغزش ها بازدارند. نتیجهٔ این فریضه تا حدودی با امر به معروف و نهی از منکر یکسان است؛ اما می توان تفاوت های زیر را برای این دو برشمرد:

۱- موضوع نصیحت به ائمّهٔ مسلمین نسبت به موضوع امر به معروف و نهی از منکر اخص است؛ بدین معنا که در اوّلی فقط مسئولان جامعهٔ اسلامی مورد خطاب قرار

---

(۱)- ر. ک: شیخ طوسی، النهایه، ص ۲۹۹؛ محقق حلّی، شرائع الاسلام،

ج ۱، ص ۳۴۱ و ۳۴۲؛ علّامهٔ حلّی، المختلف، ج ۱، ص ۳۳۹؛ حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۲، ص ۲۲۰- ۲۱۵.

(۲)- حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۲، ص ۲۲۵.

(۳)- حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۶۲۰- ۵۸۰؛ همان، ج ۲، ص ۲۳۵- ۲۳۳.

می گیرند اما دومی شامل همهٔ افراد جامعه می گردد. به عبارت دیگر از این جهت میان آن دو رابطهٔ «عموم و خصوص مطلق» برقرار است؛ یعنی هر نصیحت و خیرخواهی نسبت به مسئولان و متصدیان جامعه در دایرهٔ امر به معروف و نهی از منکر جای می گیرد، اما هر امر به معروف و نهی از منکری، نصیحت به ائمّهٔ مسلمین قلمداد نمی شود.

۲- در مرحلهٔ اجرا و عمل نیز نصیحت به پیشوایان جامعه نسبت به امر به معروف و نهی از منکر اخص می باشد. به دیگر سخن، فریضهٔ نصیحت به ائمّهٔ مسلمین از مرحلهٔ گفتار فراتر نمی رود اما فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر در برخی موارد به مرحلهٔ رفتار و اقدام عملی نیز می رسد.

۳- نصیحتِ ائمّهٔ مسلمین وظیفهٔ عموم مسلمانان در جامعهٔ اسلامی است؛ اما امر به معروف و نهی از منکر در برخی مراتب اعلای آن- مطابق با نظر آیت اللّه منتظری- وظیفهٔ حکومت اسلامی یا منوط به اذن حاکم جامع الشرایط است.

۴- از حیث ماهیت نیز می توان میان این دو فریضه تمایز قائل شد. به این معنا که در ماهیت امر به معروف و نهی از منکر، نوعی ولایت برای عموم افراد جامعهٔ اسلامی نسبت به یکدیگر نهفته است و بر اساس

این ولایـت است که آنـان می تواننـد در امور یکـدیگر مـداخله کرده، به نیکی ها امر کننـد و از هرگونه منکر و ظلم و سـتمی جلوگیری نمایند. آیت اللّه منتظری ضـمن اشاره به آیه ای در سورهٔ توبه که می فرماید: «وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِیاءُ بَعْض یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ» «۱» و مقایسهٔ آن با آیه ای پیش از آن که دربارهٔ منافقان می فرماید: «الْمُنافِقُونَ وَ الْمُنافِقاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ»، «۲» ذکر کلمـهٔ «اولیـاء» دربـارهٔ مؤمنان و عـدم ذکر آن دربارهٔ منافقان را نشان از این حقیقت می داننـد که مؤمنـان نسـبت به یکـدیگر نوعی ولایت دارنـد و بر اساس آن است که حق امر به معروف و نهی از منکر را دارا می باشند، که در ادامهٔ آیه نسبت به آن تأکید

---

(۱)- توبه (۹): ۷۱.

(۲)- توبه (۹): ۶۷.

شده است. «۱» از نگاه آیت اللّه منتظری، لفظ «ولیّ» در لسان قرآن و حدیث به معنای «صاحب اختیار» است؛ با این توضیح که ولایت مقول به تشکیک و دارای مراتب می باشد. مرتبهٔ اعلای آن از آنِ خداوند است که ولایت مطلقه می باشد، و مرتبه ای دیگر از آن عمومی است و در شعاع انجام فریضهٔ الهی امر به معروف و نهی از منکر قرار می گیرد. «۲»

با این توصیف اگر بپذیریم که در ماهیت نصیحت به ائمّهٔ مسلمین، این نوع ولایت نهفته نباشد و حالت آمرانه و ناهیانه به خود نگیرد، این فریضه از فریضـهٔ امر به معروف و نهی از منکر بکلی متمایز می گردد و اساساً رابطـهٔ میان آن دو «عموم و خصوص مطلق»- چنان که در تفاوت اول بیان گردید- نخواهد

بود.

راه های نظارت مردمی

۱- احزاب مستقل

از ویژگی هـای بارز حکومت های مردم سالار، وجود احزاب سیاسـیِ مسـتقل و آزاد است که رابط میان دولت و ملت، و ناظر بر رفتار حاکمان باشند.

موریس دوورژه در کتاب خود، احزاب را اینگونه تعریف می کند:

«این سازمان ها گروه های بنیان یافته، منظم و مرتب هستند که برای مبارزه در راه قدرت ساخته شده اند و هدف های نیروهای اجتماعی گوناگون را بیان می کنند و خود هم به درستی وسیلهٔ عمل آنها می باشند.» «۳»

احزاب سیاسی مستقل و آزاد، ترجمان دموکراسی در عصر نوین به شمار می آیند؛

---

(۱)- حسین علی منتظری، خاطرات، ج ۲، ص ۱۰۳۴- ۱۰۳۱، پیوست شمارهٔ ۱۱۷، «پاسخ به سؤال جمعی از اساتید دانشگاه در مورد حکم شـرعی تشـکیل احزاب مستقل و عضویت در آن»، ۱۴/ ۸/ ۱۳۷۶؛ همان، ج ۲، ۱۵۹۵- ۱۵۸۱، پیوست شمارهٔ ۲۵۴، «سخنرانی در روز ولادت با سعادت حضرت علی (ع)»، ۱۳ رجب ۱۴۱۸ قمری.

(۲)- همان.

(۳)- موریس دوورژه، اصول علم سیاست، ترجمهٔ أبو الفضل قاضی، ص ۱۵۳.

چه آن که نظام های دموکراسی به آرا و افکار نخبگان و توده های مردم متکی هستند، و احزاب آزاد بهترین مظهر ارادهٔ مردم می باشند. در گذشته نیز نظام های عشیره و قبیله ای نمونهٔ نازلی از احزاب سیاسی محسوب می شدند. «۱»

در اینجـا این سـؤال مطرح می شود که چرا گذشـتهٔ تـاریخی احزاب سیاسـی در کشورهـای اسـلامی- بویژه ایران- از هر حیث شکست بوده است، و چه عاملی موجب گشـته است که در کشور ما احزاب نتوانند از شـفافیت خاص خود برخوردار و جایگاه واقعی خود را داشـته باشـند؟ آیت اللّه منتظری در پاسخ به این سؤال، شکست احزاب را معلول عوامل متعددی می دانند که از آن جمله است:

۱-

از نگاه ایشان، مانع اصلی تشکیل احزاب سیاسیِ آزاد و تأسیس حکومت های مردمی، وجود حکومت های مستبد و خودخواه بوده است. هر کشوری که گرفتار حکومت استبدادی باشد طبعاً تشکیل احزاب سیاسی آزاد و مستقل و تحقق دموکراسی در آن با مشکل مواجه خواهد بود. «۲»

۲- عامل دیگر شکست احزاب- بویژه در کشور ما- ساختار دو قشر مؤثر جامعه، یعنی روحانیت و روشنفکران و رابطهٔ ضعیف و احیاناً متضاد آنان می باشد. به اعتقاد ایشان، روحانیت از پشتوانهٔ قوی مردمی برخوردار بود، ولی به دلیل بافت سنّتی خود و عدم توجه به شرایط زمانی و مکانی جامعه، هیچ گونه تشکّل سیاسی را پذیرا نمی شد. روشنفکران نیز هرچند تا اندازه ای تشکّل پذیر بودند ولی به دلیل جدایی از توده ها و فاصلهٔ عمیق موجود بین آنان و روحانیون، نتوانستند تأثیر مثبتی در توده ها داشته باشند. «۳»

۳- عامل دیگر این شکست را می توان در عملکرد منفی و غیر مردمی برخی از

---

(۱)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۳۶۵، «پاسخ به پرسش های مجلهٔ دیدگاه، چاپ کانادا» ۷/ ۱۲/ ۱۳۷۹.

(۲)- همان، ص ۳۶۴.

(۳)- همان، ص ۳۶۵.

احزاب سیاسی در گذشته و وابستگی آنها به قدرت ها و سوء استفاده های متصدیان آنها جستجو کرد؛ که این امر موجب گردید تا مردم از احزاب و تشکل های سیاسی تلقیِ منفی پیدا نمایند. «۱»

آیت اللّه منتظری، در برابر این سؤال که می پرسد:

«کدام یک از دو مقوله مقدم اند، دموکراسی یا احزاب سیاسی؟»

پاسخ می دهند:

«نسبت این دو مقدمه به یکدیگر، نسبت علت و معلول است؛ احزاب سیاسی مقوّم و علت تحقق دموکراسی و حکومت مردمی است، و طبعاً علت بر معلول تقدم دارد.»

سؤال کننده ادامه

می دهد:

«دنکورات روستو معتقد است که احزاب سیاسی زمانی پیدا می شوند که مردم مفهوم واقعی دموکراسی را دریافته و به مزایای انتخاب واقف گردند؛ آیا این ایده باعث دور و تسلسل نمی شود؟ چرا که مردم دموکراسی را وقتی به دست می آورند که احزاب سیاسیِ آزاد وجود داشته باشند.»

و ایشان در پاسخ می گویند:

«نیل به دموکراسی علت غاییِ احزاب آزاد است؛ و علت غایی همیشه در مقام تصور و تصمیم گیری مقدم است بر علت صوری و مادی، ولی در مرحلۀ تحقق و عمل متأخر است. در مرحلۀ اول هدف و غایت باید مورد توجه قرار گیرد و نسبت به آن شناخت و میل و علاقه پیدا شود تا انسان به سراغ مقدمات و علل تحقق و خارجیت آن برود.» «۲»

به اعتقاد آیت اللّه منتظری در نظام مردم سالار دینی، همچون سایر نظام هایی که متکی بر آرای مردمی است، احزاب مستقل نقش تعیین کننده و مؤثر دارند؛ و اسلام نه

---

(۱)- همان.

(۲)- همان، ص ۳۶۵ و ۳۶۶.

فقط با تحزّب مخالف نیست، بلکه آن را مورد ترغیب و تشویق نیز قرار می دهد؛ و چه بسا اگر عمل به وظایف دینی یا سیاسی متوقف بر تشکیل حزب باشد، تشکیل آن از باب مقدمۀ واجب، واجب می شود. «۱»

ایشان در پاسخ به سؤال جمعی از اساتید دانشگاه در مورد حکم شرعی تشکیل احزاب مستقل از دولت و عضویت در آن و نیز حکم منع از آن، ضمن اشاره به آیۀ شریفۀ: «وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» «۲» و همگانی بودن فریضۀ امر به معروف و نهی از منکر مطابق این

آیه، و نیز اشاره به احادیث متعددی از امام علی (ع)، «۳» امام حسین (ع) «۴» و امام باقر (ع) «۵» در باب امر به معروف و نهی از منکر، پیرامون ارتباط این فریضه با تشکیل احزاب مستقل در جامعهٔ دینی، می فرمایند:

«و بالاخره امر به معروف و نهی از منکر، علاوه بر وجوب فردی و مقطعی در موارد

---

(۱)- همان، ص ۵۹۳، «پاسخ به پرسش های پایگاه اینترنتی چهارده معصوم (ع)»، ۱۸/ ۳/ ۱۳۸۱.

(۲)- توبه (۹): ۷۱.

(۳)- سید رضی، نهج البلاغه، کلمات قصار، شمارهٔ ۳۷۴: «و ما اعمال البر کلها و الجهاد فی سبیل اللّه عند الامر بالمعروف و النهی عن المنکر الا کنفثه فی بحر لجّیّ، و ان الامر بالمعروف و النهی عن المنکر لا یقربان من اجل و لا ینقصان من رزق، و افضل من ذلک کله کلمه عدل عند امام جائر»؛ همان، نامهٔ ۴۷: «لا تترکوا الامر بالمعروف و النهی عن المنکر فیولّی علیکم شرارکم ثم تدعون فلا یستجاب لکم»؛ همان، خطبهٔ ۲۵: «و انی و اللّه لأظن ان هؤلاء القوم سیدالون منکم باجتماعهم علی باطلهم و تفرقکم عن حقکم.»

(۴)- محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۷، ص ۳۰۰: «من رأی سلطاناً جائراً مستحلًا لحرم اللّه ناکثاً لعهد اللّه مخالفاً لسنه رسول اللّه (ص)، یعمل فی عباد اللّه بالاثم و العدوان، فلم یغیر علیه بفعل و لا قول، کان حقاً علی اللّه ان یدخله مدخله.»

(۵)- شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۹۵: «ان الامر بالمعروف و النهی عن المنکر سبیل الانبیاء و منهاج الصالحین، فریضه عظیمه بها تقام الفرائض و تأمن المذاهب و تحلّ المکاسب و تردّ المظالم

و تعمر الارض و ينتصف من الاعداء و يستقيم الامر.»

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۱۴

جزئیه، نسبت به ساختار جامعهٔ دینی و اخلاقی نیز واجب مؤکد است؛ و این امر میسر نیست مگر با تشکّل و تحزّب افراد مؤمن و آگاه و صالح و همبستگی آنان و تهیهٔ مقدمات و وسایل لازمهٔ هماهنگ با شرایط زمان و مکان؛ و به حکم عقل تحصیل مقدمهٔ واجب، واجب است؛ خواه مسئولین بالای حکومت صالح باشند یا ناصالح. اگر صالح باشند احزاب متدین و قوی و علاقه مند نیروی فعال و مردمی آنان خواهند بود، و اگر غیر صالح باشند احزاب در مقابل انحرافات و تعدیات آنان می ایستند؛ و حتی اگر در رأس حکومت مانند پیامبر خدا (ص) یا امیر المؤمنین (ع) باشد باز همهٔ جامعه و مسئولین، صالح نمی باشند و نیاز به نیروی متشکّل متدیّنِ فعال وجود دارد.» «۱»

ایشان ضمن ردّ وارداتی بودن واژهٔ «حزب»، آن را کلمه ای اسلامی و قرآنی معرفی می کنند و با اشاره به دو آیهٔ شریفهٔ: «فَإِنَّ حِزْبَ اللّهِ هُمُ الْغالِبُونَ» «۲» و «أَلا إِنَّ حِزْبَ اللّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» «۳» و مقایسهٔ آیهٔ اخیر و هماهنگی آن با آیهٔ: «وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» «۴» حزب اللّه واقعی را کسانی می دانند که در راستای عمل به فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر، با فکر و ایدهٔ صحیح و برنامهٔ جامعِ مناسب با شرایط زمان و مکان و مطابق با دین و عقل و منطق، با یکدیگر هماهنگ شوند و بتدریج رشد پیدا کنند؛ نه این که با تحریکات

آنی و خلق الساعه جمع شوند و پس از ساعتی هیاهو و شعار غیب شوند؛ «۵» و ادامه می دهند:

«احزاب خوب و قوی و ریشه دار می تواننـد انتخابـات عمومی کشور را در مراحـل مختلف به نفع ملت و کشور و اسـلام انجام دهند و دولت خوب و متعهد و مقتدر روی کار آورند؛ و در هر حال رابط بین مسئولین و دولت و ملت باشند و جلوی تعدیات و

---

(۱)- حسـین علی منتظری، خاطرات، ج ۲، ص ۱۰۳۲، پیوست شمارهٔ ۱۱۷، «پاسخ به سؤال جمعی از اساتید دانشـگاه در مورد حکم شرعی تشکیل احزاب مستقل و عضویت در آن»، ۱۴/ ۸/ ۱۳۷۶.

(۲)- مائده (۵): ۵۶.

(۳)- مجادله (۵۸): ۲۲.

(۴)- آل عمران (۳): ۱۰۴.

(۵)- حسین علی منتظری، خاطرات، ج ۲، ص ۱۰۳۴.

انحرافات و اسـتبدادها را بگیرند. قهراً ملت نیز گرفتار احزاب و گروه های خلق الساعه که طبعاً پیش از هر انتخابات می رویند، نگردد.» «۱»

۲- اجتماعات

تشـکیل اجتماعـات و راه پیمـایی هـای مردمی می توانـد یکی از راه هـای نظـارت عمومی بر حـاکمیت باشـد؛ مردم به صورت خودجوش، یـا به دعوت احزاب و جمعیت های سیاسـی و فرهنگی حق دارنـد از این طریق انتقاد یا اعتراض خود را به حاکم یا حاکمان نشان دهند. در اصل بیست و هفتم قانون اساسی در این باره می خوانیم:

«تشکیل اجتماعات و راه پیمایی ها، بدون حمل سلاح، به شرط آن که مخل به مبانی اسلام نباشد، آزاد است.»

ایـن اصـل می توانـد یکی از راه کارهـای عملی برای اجرا شـدن امر به معروف و نهی از منکر در جـامعه قرار گیرد. از این رو آیت اللّه منتظری هنگام بررسی این اصل در مجلس خبرگان قانون اساسی- که ریاست آن

را بر عهـده داشـتند- برای جلوگیری سوء اسـتفادهٔ حاکمیت از این اصل و در اعتراض به درخواست قرار دادن قیـد یا قیودی بر آن، می گویند:

«مـا گـاهی از اوقات در این اصولی که تصویب می شود می خواهیم به اصـطلاح ابرویش را درست کنیم چشـمش را کور می کنیم؛ مـا می گوییم اجتماع و راه پیمایی به شـرطی که توطئه علیه هیـچ چیز نباشـد، فردا هر اجتماعی که می خواهنـد بکننـد و چهار نفر توی یک مسـجد جمع شونـد یک پاسـبان می آید می گوید: می خواهید علیه امنیت کشور توطئه کنید. این معنایش این است که قـدرت را به دست دولت بـدهیم که از هر اجتماعی اعم از مـذهبی و غیره جلوگیری کنـد. ما قبلًا دیده بودیم اگر چهار نفر

---

(۱)- همان.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۱۶

می خواسـتند در مسـجد جمع شوند و یک نفر هم از مبانی اسلام برایشان صحبت کند شهربانی می آمد و جلوگیری می کرد. حال اگر این احتمال می رود که یک وقت دسـته ای علیه اسلام به خیابان بیایند و تظاهرات کنند، به نظر من کسی جرأت نمی کند بیاید و این طور تظاهرات کند. اگر قید بگذاریم هر راه پیمایی و اجتماعی اعم از این که در مسـجد یا حسـینیه باشد، بهانه به دست دولت می دهید که بیاید و جلوگیری کند؛ بنابراین، این یک اصل بی خاصیت می شود.» «۱»

۳- رسانه ها و مطبوعات آزاد

از دیگر جلوه های نظارت عمومی بر حاکمان، رسانه ها و مطبوعات آزاد و مستقل از حاکمیت می باشد. مردم- بویژه نخبگان و اصـحاب اندیشه- از این طریق می توانند نظرات و دیدگاه های خود را به جامعه و مسئولان اعلام نمایند و چنانچه انحراف یا خطایی را مشاهده کردند، مستقیماً و بدون واهمهٔ از تعقیب قدرتمندان، به آن

اعتراض نمایند. آیت اللّه منتظری در سال های پس از پیروزی انقلاب اسلامی به طور مکرّر بر آزادی و نقش مطبوعات تصریح داشته و همواره تأکید می کردند که در رسانه های عمومی- اعم از صدا و سیما و مطبوعات- نباید تنها صدای موافقان و هم اندیشان شنیده شود؛ بلکه مخالفان، منتقدان و دگراندیشان نیز باید مجال یابند، و با تبادل آرا و تقابل دیدگاه های مختلف است که جامعه می تواند به بالندگی و رشد فراگیر نایل گردد. «۲»

ایشان مطبوعات را رکن چهارم دموکراسی و زبان ملت معرفی کرده و جلوگیری از انتشار آنها را ناشی از ضعف حکومت دانسته اند:

«مطبوعات رکن چهارم دموکراسی و حکومت مردمی است؛ اگر بنا است در مسائل سیاسی و امور مربوط به کشور مردم حق اظهار نظر داشته باشند، ناچار باید مطبوعات

---

(۱)- صورت مشروح مذاکرت مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی، ج ۱، ص ۵۷۶.

(۲)- حسین علی منتظری، روزنامۀ کیهان، «پیام به نشست اتحادیۀ انجمن های اسلامی»، ۱۹/ ۷/ ۱۳۶۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۱۷

علاوه بر اینکه سخنگوی دولت و دولتیان می باشند زبان ملت نیز بوده و در بیان افکار عمومی آزاد باشند تا مردم بتوانند بدون ترس و واهمۀ به وسیلۀ مطبوعات نظرات و انتقادات و خواسته های معقول خودشان را منعکس نمایند.» «۱»

«جلوگیری از انتشار مطبوعات و آزادی های سیاسی به بهانه های واهی و بی اساس، از جمله احتمال دخالت دشمنان در آنها، و همچنین بازداشت افراد معتقد به اسلام و انقلاب در این رابطه، حاکی از ضعف حکومت است؛ زیرا حکومت باید جلوی دخالت دشمنان را بگیرد نه جلوی مطبوعات سازنده را که زبان ملت می باشند.

هیچ گاه جلوی شبکۀ آبرسانی را به بهانۀ

این که ممکن است دشمن آن را مسموم نماید، نمی گیرند.» «۲»

به دیگر سخن می توان گفت از ابزارهای اصلی برای عملی ساختن دو فریضهٔ مهم «امر به معروف و نهی از منکر» و «نصیحت به ائمّهٔ مسلمین» در سطح جامعه و حکومت، وجود رسانه های آزاد و مطبوعات مستقل است. در این میان، نباید از وظیفهٔ اصحاب مطبوعات نیز غافل ماند؛ آنان باید به دور از هرگونه تملق یا زد و بندهای سیاسی و اقتصادی، در بیان حقایق صادق باشند و خود را امین مردم بدانند. به اعتقاد آیت اللّه منتظری، یک مطبوعهٔ مفید باید نکات زیر را رعایت نماید:

۱- انعکاس اخبار صحیح کشور و جهان؛

۲- تحلیل صادقانه و صحیح نسبت به اخبار و وقایع مهم؛

۳- انتقاد دوستانه و سازنده نسبت به خلاف کاری ها و کجی ها؛

۴- پرهیز از اهانت نسبت به اشخاص یا دولت ها و یا ملت ها؛

۵- آشنا ساختن مردم نسبت به حقوق و آزادی های آنان؛

---

(۱)- همو، دیدگاه ها، ص ۷۵، «پیام به مناسبت قتل های فجیع سال ۱۳۷۷»، ۱۹/ ۱۰/ ۱۳۷۷.

(۲)- همان، ص ۲۷۲، «مصاحبه با بخش فارسی رادیو بی بی سی در مورد مسکوت گذاشتن طرح اصلاح قانون مطبوعات»، ۱۷/ ۵/ ۱۳۷۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۱۸

۶- توجه به مسائل اقتصادی، و نیز حساسیت نسبت به مخارج غیر ضروری و تشریفاتی که از بیت المال مسلمین هزینه می گردد؛

۷- توجه به نیاز فکری ملت، بویژه نسل جوان و اختصاص صفحه ای به این موضوع. «۱»

نکتهٔ در خور توجه دیگر این که: آزادی رسانه ای نباید در مطبوعات خلاصه گردد؛ بلکه سایر وسایل ارتباط جمعی نظیر: صدا و سیما، اینترنت و ماهواره نیز باید در مسیر صحیحی هدایت و در راه پیشرفت

فرهنگی و سیاسی جامعه به کار گرفته شوند.

معظّم له در پاسخ به سؤالی پیرامون تأسیس رادیو و تلویزیون خصوصی، نوشته اند:

«ظاهر اصل چهل و چهارم قانون اساسی این است که رادیو و تلویزیون بخش دولتی است و خصوصی نیست؛ مگر این که گفته شود این امر مربوط به شرایط آغاز انقلاب بوده و جنبهٔ انحصار را نمی رساند. و در هر حال [در بحث نظری] ظاهراً تأسیس رادیو و تلویزیون یا سایر رسانه های عمومی از ناحیهٔ بخش خصوصی مانعی ندارد، بلکه به نفع جامعه نیز می باشد. هنگامی که ما به نظام و حکومت مردمی اعتقاد داریم، طبعاً ملت به رسانه ها برای پخش افکار و نظریات خود نیاز دارد؛ ولی به شرط این که کنترل شود تا از آنها بر خلاف مصالح کشور یا موازین اسلامی سوء استفادهٔ نشود ... اگر مشروعیت نظام از ارادهٔ و خواست همهٔ ملت یا اکثریت آنان نشأت گیرد، به یقین تکثر صداها ضرری به اصل نظام نمی زند؛ بلکه تضارب افکار، شکوفایی نظام و استحکام آن را در پی خواهد داشت.» «۲»

همچنین ایشان در پاسخ به سؤال دیگری دربارهٔ استفاده از اینترنت، ضمن اشاره به دوران کودکی خود که به تازگی رادیو رواج یافته بود و تحریم بسیاری از بزرگان و افراد علاقه مند به دین و اخلاق در آن زمان، و تأکید بر نتیجهٔ معکوس داشتن اینگونه

---

(۱)- همان، ص ۶۹ و ۷۰، «توصیه هایی به روزنامهٔ خرداد»، ۲۴/ ۹/ ۱۳۷۷.

(۲)- همان، ص ۳۰۴ و ۳۰۵، «پاسخ به سؤالات فرهنگی و هنری جامعهٔ هنری و سینمایی ایران»، ۲/ ۷/ ۱۳۷۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۱۹

تحریم ها، و نیز ضمن یادآوری همین روند در

مورد تلویزیون، ویدئو، ماهواره و اینترنت، ادامه داده اند:

«این که با ابزار و آلات مفید مبارزه کنیم کار غلطی است، ابزار و آلات که گناه ندارند، و مبارزه با آنها یک حرکت قسریِ موقت است؛ و با وسعت ارتباط جهانی امروز و استقبال جهان از آنها، تحریم آنها جز شکست و عقب ماندگی در پی ندارد؛ بلکه باید آنها را توسعه داد و تکمیل نمود. ولی لازم است دانشمندان و نخبگان و رهبران جامعه آنها را در مسیر صحیح قرار دهند و برای آن ها برنامه های خوب و سازنده و با ارزش تهیه نمایند و در راه پیشرفت علم و فرهنگ و منافع مادی و معنوی جامعه آنها را به کار گیرند، و با تبلیغات صحیح و عاقلانه، نه آمرانه و خشونت بار، جامعه را متوجه سوء استفاده ها نمایند؛ و اگر کسانی علناً سوء استفاده می کنند جلوی آنها را بگیرند.» «۱»

آزادی های سیاسی، ضمانت اجرای نظارت بر حاکمیت

سخن گفتن از مردم سالاری دینی بدون نظارت مردمی بر حاکمان معنا ندارد، و نظارت بر حاکمان نیاز به تضمین های اساسی دارد؛ در جامعه ای می توان به نقش مردم در حکومت اندیشید که حقوق و آزادی های سیاسی در آن به رسمیت شناخته شده باشد. باید توجه داشت که «آزادی سیاسی» مرحله ای مؤخّر از «آزادی اندیشه» و «آزادی بیان اندیشه» است. جامعه ای که این دو را- که رأس هرم حقوق اساسی و اجتماعی به شمار می آیند- معتبر نداند، نه دینی است و نه مردمی. مجال وسیع تری می طلبد تا در زمینۀ حقوق و آزادی های مردمی در حکومت دینی به تفصیل سخن گوییم و اندیشۀ آیت اللّه منتظری را در این باره تشریح نماییم؛ اما به همین مقدار بسنده می کنیم که وی در

اندیشهٔ خود میان «حقوق» و «ایمان» افراد تفکیک قایل است و

---

(۱)- همان، ص ۵۶۱ و ۵۶۲، «پاسخ به سؤالی در رابطه با استفاده از اینترنت»، ۱۰/ ۱/ ۱۳۸۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۲۰

حقوق انسانی، اجتماعی و سیاسی همهٔ انسان ها را- با هر عقیده و درجه از ایمانی که باشند- محترم می شمارد:

«مردم در اسلام و ایمان و اعتقادات قلبی تفاوت دارند؛ ولی حقوق اجتماعی و سیاسی آنان تابع درجات ایمان آنان نیست، بلکه همهٔ در حق انتخاب کردن و انتخاب شدن و سایر حقوق اجتماعی مساوی می باشند.» «۱»

آیت اللّه منتظری، اختیار و آزادی عمل در انسان ها را امری طبیعی و از مهم ترین نعمت های الهی می داند که هیچ مقامی نباید آن را سلب نماید. «۲» به اعتقاد او، صرف اندیشه و فکر از نظر عقلی و اصول مورد قبول عقلا و نیز ادیان الهی، هیچ گاه قابل مؤاخذه و کیفر نیست و در هیچ محکمهٔ عقلایی کسی را به خاطر داشتن اندیشه ای خاص- در هر موضوع که باشد- محاکمه نمی کنند. «۳» او محاکم تفتیش عقاید را از تجربیات تلخ و نقطهٔ تاریکی از زندگی بشر می داند که امروزه با شرمساری و خجالت از آنها یاد می شود. و در تبیین تکلیف انسانها در اصول دینی می گوید:

«معنای مکلف بودن افراد به اصول دین که اموری فکری و اعتقادی می باشند، این نیست که تصور اندیشهٔ خاصی را در بستر ذهن خود بیافرینند؛ بلکه به معنای تلاش در ایجاد مقدمات اعتقاد ذهنی و باور قلبی و لزوم ایمان به آنها است. و جایگاه ایمان هرچند روح و قلب انسان است، اما از نظر قبول آثار و تبعات عملی و

اخلاقی آن، مورد توجه ادیان قرار گرفته است. در حقیقت ایمان به معنای التزام و پایبندی عملی به اصولی است که در اثر تدبّر و تفکر به صورت اندیشهٔ و باور در روح و ذهن انسان

---

(۱)- همان، ص ۱۰۹، «پاسخ به سؤال جمعی از طلاب حوزهٔ علمیهٔ قم پیرامون نظارت استصوابی»، ۱۷/ ۳/ ۱۳۷۸؛ و نیز، ر. ک: همان، ص ۱۴۴ و ۱۴۵، «پاسخ به پرسش هایی پیرامون خشونت یا تسامح و تساهل»، ۱۲/ ۵/ ۱۳۷۸.

(۲)- همان، ص ۵۷۶، «پاسخ به سؤالاتی در مورد برخی مسائل روز»، ۳۱/ ۲/ ۱۳۸۱.

(۳)- همان، ص ۴۶۱، «پاسخ به پرسش های حجه الاسلام دکتر کدیور»، ۲۳/ ۴/ ۱۳۸۰.

به وجود آمده است.» «۱»

او در این زمینهٔ به آیات متعددی از قرآن کریم «۲» و نیز سیرهٔ پیشوایان دین استناد می کند که همگی دلالت بر این حقیقت دارند که مقولهٔ ایمان که مبتنی بر مقولهٔ فکری و فرهنگی است اکراه پذیر نمی باشد. وی مبحث ارتداد را بکلی خارج از حوزهٔ اندیشهٔ و فکر معرفی می کند و حکم آن را همراه با عناوینی چون تضییع حقوق مردم و محاربه با آنان می داند. «۳»

آیت اللّه منتظری آزادی اندیشهٔ را حق کافی بشر نمی داند؛ بلکه ابراز آن را نیز از حقوق اولیهٔ هر انسانی می شمارد:

«ابراز هر عقیده و اندیشه ای حق اوّلی هر انسان است؛ عقلای جهان در هیچ زمانی کسی را از ابراز آنچه اندیشیده و در قالب یک تفکر شکل یافته است منع نمی کنند.

گرفتن این حق از انسان ظلمی است نسبت به او؛ همان گونه که اطلاع از هر اندیشهٔ و فکری برای دیگران نیز حق آنان می باشد.»

وی با اشاره به آنچه دربارهٔ کتب ضلال در برخی منابع اسلامی عنوان شده است، آن را به معنای ایجاد محدودیت یا برخورد قهرآمیز با آرا و عقاید مخالف نمی داند، و معتقد است:

«با توجه به آیات و روایات و سیرهٔ معصومین (ع) مقصود از آن، مواردی است که مخالفانِ معاند به جای استفاده از براهین عقلی و استدلال منطقی به دروغ و فریب و یا

---

(۱)- همان.

(۲)- بقره (۲): ۲۵۶؛ اعراف (۷): ۸۸؛ یونس (۱۰): ۹۹؛ نحل (۱۶): ۱۲۵؛ کهف (۱۸): ۲۹؛ زمر (۳۹): ۱۷ و ۱۸؛ دهر (۷۶): ۳؛ غاشیه (۸۸): ۲۱ و ۲۲.

(۳)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۹۸ و ۹۹، «در باب تزاحم، پاسخ به سؤال ماهنامهٔ کیان» ۲۹/ ۱۱/ ۱۳۷۷.

(۴)- همان، ص ۴۶۲، «پاسخ به پرسش های حجه الاسلام دکتر کدیور»، ۲۳/ ۴/ ۱۳۸۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۲۲

توهین و افترا روی آورند و از این طریق و با روش های غیر علمی درصدد تخریب و افساد جامعه و محیطهای علمی و فرهنگی و تضییع حقوق آنان برآیند؛ در اینجا است که عناوین کیفری مطرح می شود. در حقیقت برخورد یا اعمال محدودیت- که خود نوعی تعزیر است- به خاطر آن عناوین کیفری است، نه صرف ابراز یا بیان فکر و عقیده.» «۱»

ایشان ضمن توجه دادن به این حقیقت که احراز عناوین کیفری در این موارد کاری بسیار مشکل است و ممکن است بعضی افراد یا حکومت ها به خاطر اغراض سیاسی و تصفیه حساب های جناحی با افراد صاحب اندیشه، آنان را به عناوین کیفری از قبیل توهین به مقدسات، افساد، سلب امنیت اجتماعی و ... متهم کنند و یا حوزهٔ امور فرهنگی

را بـا امور کیفری خلـط نماینـد، برای جلوگیری سوء اسـتفادهٔ طرفین از اینگونه عناوین، لازم می دانـد در دعاوی مربوط به این مسائـل- که میـان حـاکمیت و افراد در تشـخیص مصـادیق اختلاف است- هیأتی متشـکل از افراد امین، صاحب نظر، خبره، بی طرف و منتخب مردم نظر دهنـد و محاکم در موارد مربوطه نظر این هیأت را ملاک قضاوت خود قرار دهنـد. از دیـدگاه ایشان این شیوه موجب می گردد تا هم حق افراد در معرض تضییع واقع نشود و هم حقوق جامعه مورد توجه قرار گیرد. «۲»

از ایـن دو اصـل اساسـی در مردم سالاـری دینی- یعنی «آزادی انـدیشه» و «آزادی بیـان انـدیشه»- کـه بگـذریم، بـه اصـل مهم «آزادی سیاسـی» می رسـیم که ضـمانت اجرای نظارت عمومی بر عملکرد حاکمان به شمار می آید. آزادی سیاسی به این معنا است که هرکس- اعم از موافق یـا مخالف- این حق را داشـته باشـد که صـدای انتقاد یا اعتراض خویش را به بالاترین مسئول جامعه و مردم برسانـد و مورد تعرّض قرار نگیرد؛ و نیز در راسـتای تبلیغ ایـده های سیاسـی خود، حق فعالیت تشـکیلاتی داشـته باشد و بتواند نسبت به اصلاح یا تغییر برنامه های نظام اقدام عملی و سیاسی نماید. در این موارد

---

(۱)- همان.

(۲)- همان، ص ۴۶۲ و ۴۶۳.

موافق و مخـالف بایـد از حقوق و آزادی هـای برابر برخوردار باشـند. بر این اسـاس است که در حکومت مردم سالاـر دینی با عنـوان مهم: «حقـوق مخـالف سیاسـی» روبرو می شویم که بـدون پرداختن به آن، سـخن گفتن از مردم سالاـری شـعاری بیش نخواهد بود.

حقوق مخالفان سیاسی

اشاره

از نگاه آیت اللّه منتظری، «مخالف سیاسی» اعم است از کسی که اصل نظام و

حاکمیت دینی را قبول دارد ولی به شیوه و سیاست حاکمان انتقاد دارد، یا کسی که اصل نظام و حاکمیت دینی یا ساختار سیاسی نظام و یا صلاحیت حاکمان را قبول نداشته باشد. همچنین حقوق مخالف سیاسی اختصاص به مسلمان ندارد و شامل آنان- اعم از شیعه و سنّی- و غیر مسلمانان می گردد. «۱»

به اعتقاد ایشان، مخالفان سیاسی در حکومت دینی دارای چهارده حق می باشند که این حقوق مستفاد از آیات صریح قرآن و روایات پیشوایان دین و سیرهٔ آن بزرگواران است:

۱- اولین حق که نسبت به موافق و مخالف یکسان می باشد، «حق آزادی بیان و اظهار نظر سیاسی» است.

این حق در مورد مخالف سیاسی می تواند در راستای اصلاح برنامه های سیاسی حاکمیت و نصیحت حاکمان، یا اصلاح ساختار سیاسی نظام، و یا تغییر نظام سیاسی جلوه نماید. «۲»

ایشان برای مشروعیت این حق، به فرازهایی از خطابه های امام علی (ع) استناد می کنند، که از آن جمله است:

«ای مردمان! بدانید که مرا بر شما حقی است و شما را بر من حقی؛ ... و اما حق من بر شما آن است که به بیعت خود با من پایبند باشید و در مشهد و مغیب مرا نصیحت نمایید.» «۳»

---

(۱)- همان، ص ۴۷۸ و ۴۷۹.

(۲)- همان، ص ۴۷۹.

(۳)- سید رضی، نهج البلاغه، خطبهٔ ۳۴.

«نصیحت» به معنای تذکر معایب و نواقص و ارائهٔ راه کار برای اصلاح آنها است؛ و «نصیحت در مشهد» یعنی حق تذکر و انتقاد رو در رو در حضور حاکم؛ و «نصیحت در مغیب» یعنی دفاع در برابر تهاجمات بیجا و بی اساس و نیز تذکر در غیاب حاکم، نظیر آنچه متداول است که در روزنامه ها یا مجالس سخنرانی یا تظاهرات آرام، نظریات و خواسته ها و نقص ها و

راه اصلاح امور بیان می شود. «۱»

همچنین آیت اللّه منتظری، با اشاره به این کلام حضرت امیر (ع) که می فرماید: «فلا تکفوا عن مقاله بحق او مشوره بعدل، فانی لست فی نفسی بفوق ان أخطئ و لا آمن ذلک من فعلی الا ان یکفی اللّه من نفسی ما هو املک به منّی» «۲» جملهٔ «لست فی نفسی بفوق ان أخطئ» را دارای دلالت صریح بر جواز تخطئهٔ حاکمان- بویژهٔ حاکمان غیر معصوم- می داند. «۳»

۲- دومین حق مخالف سیاسی، حق فعالیت تشکیلاتی و اقدام سیاسی است.

او همچون موافق سیاسی می تواند در راستای تبلیغ ایده های خود و اصلاح یا تغییر برنامه های نظام، بر اساس عقل و منطق فعالیت سیاسی و تشکیلاتی داشته باشد.

آیت اللّه منتظری برای جواز یا وجوب اقدام عملی و نیز حقوق افراد اقدام کننده، به موارد زیر تمسک کرده است:

الف- آیهٔ شریفهٔ: «الَّذِینَ إِنْ مَکَّنّاهُمْ فِی الْأَرْضِ أَقامُوا الصَّلاهَ وَ آتَوُا الزَّکاهَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ وَ لِلّهِ عاقِبَهُ الْأُمُورِ.» «۴»

این آیه بر مبغوض بودن فساد و محبوب بودن اقدامات اصلاحیِ اهل صلاح در صورت تمکن، دلالت دارد. «۵» ب- آیهٔ شریفهٔ: «لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ وَ الْمِیزانَ لِیَقُومَ النّاسُ

---

(۱)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۷۹.

(۲)- سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶.

(۳)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۸۰.

(۴)- حج (۲۲): ۴۱.

(۵)- حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۹۶؛ همو، دیدگاه ها، ص ۴۸۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۲۵

بِالْقِسْطِ وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِیدَ فِیهِ بَأْسٌ شَدِیدٌ وَ مَنافِعُ لِلنّاسِ.» «۱»

از این آیه فهمیده می شود که هدف از ارسال رسل و انزال کتب، پیاده شدن قسط و عدالت در جامعهٔ بشری است. پس هر اقدام عملی در

این زمینه، اقدامی است در راستای هدف الهی از ارسال پیامبران و انزال کتب آسمانی. «۲»

ج- آیاتی که بر لزوم کفر به طاغوت، «۳» و نهی از اطاعت مسرفین، «۴» و مذمت اهل جهنم به خاطر اطاعت از بزرگان گمراه و گمراه کننده «۵» تصریح می کنند و بر لزوم سرپیچی از حاکمان فاسد و مبارزه با آنان دلالت دارند.

د- آیات و روایات مربوطه به امر به معروف و نهی از منکر، «۶» که شامل مفاسد دستگاه های حاکمه- اعم از این که حکومت صالح باشد یا جائر- می گردد. این ادلّه همهٔ ارکان حاکمیت را در بر می گیرد و طبعاً لزوم تحصیل قدرت نیز- که از مقولهٔ شرط واجب است نه شرط وجوب- در همهٔ مراحل امر به معروف و نهی از منکر و بر حسب تناسب و نیاز همان مرحلهٔ می باشد. همچنین شخص یا اشخاصی که درصدد انجام این تکلیف می باشند- در هر یك از مراحل- حقوقی را که شرط لازم برای امکان انجام همان تکلیف است، شرعاً و عقلًا دارا می باشند؛ زیرا قابل تصور نیست که شارع تکلیف را متوجه کسی نماید و لکن از حقوق و امکانات مورد لزوم آن تکلیف غفلت نماید. «۷»

۳- سومین حق مخالف سیاسی آن است که از تصمیم گیری های حاکمیت

- اعم از سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و ...- و اسرار آنها، جز اسرار جنگ در همان زمان، مطلع گردد.

---

(۱)- حدید (۵۷): ۲۵.

(۲)- حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۹۶ و ۵۹۷؛ همو، دیدگاه ها، ص ۴۸۰.

(۳)- بقره (۲): ۲۵۶؛ نساء (۴): ۶۰.

(۴)- شعراء (۲۶): ۱۵۱ و ۱۵۲.

(۵)- احزاب (۳۳): ۶۷.

(۶)- ر. ك: حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۲۳۳- ۲۲۴، باب ششم، فصل پنجم،

جهت چهارم.

(۷)- همو، دیدگاه ها، ص ۴۸۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۲۶

در این زمینهٔ موافق و مخالف سیاسی از حقی برابر برخوردارند. مستند آیت اللّه منتظری برای این حق، این جملهٔ امام علی (ع) است که می فرماید:

«الا و ان لکم عندی ان لا احتجز دونکم سرّاً الا فی حرب، و لا اطوی دونکم امراً الا فی حکم.» «۱» «آگاه باشید که حق شما در نزد من آن است که سرّی را از شما مخفی ندارم مگر اسرار جنگ، و کاری را بدون مشورت با شما انجام ندهم مگر در حکم شرع.»

جملهٔ «لا اطوی ...» اشاره است به لزوم مشورت حاکم با مردم در تمام موضوعات و امور، جز حکم صریح خداوند. «۲»

۴- تأمین فوری حقوق گوناگون از ناحیهٔ حاکمیت بدون تأخیر یا مسامحه؛

«۳» در کلام حضرت امیر (ع) در این باره آمده است:

«و لا ـ أؤخّر لکم حقاً عن محله و لا ـ اقف به دون مقطعه.» «۴» «و هیچ حقی از شما را از جایگاهش به تأخیر نیندازم و از آن کوتاه نیایم.»

این حق نیز نسبت به موافق و مخالف سیاسی یکسان است.

۵- برخورد عادلانه و بدون تبعیض شخص حاکم در آنچه حق است با همهٔ ملت و از جمله با مخالف سیاسی؛

برای این حق به سه دلیل اشاره شده است:

الف: جملهٔ سابقی که از امام علی (ع) نقل شد: «و لا أؤخّر لکم حقاً ...»؛ زیرا برخورد ناعادلانه و تبعیض آمیز در تأمین حق، لازمهٔ تأخیر اعطای حق یا منع صاحب حق از آن می باشد.

ب: این فرمودهٔ حضرت امیر (ع) که:

«سمعت رسول اللّه (ص) یقول فی غیر موطن: لن تقدس امه لا یؤخذ للضعیف فیها

---

(۱)- سید رضی، نهج البلاغه، نامهٔ ۵۰.

(۲)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۸۲.

(۳)- همان.

(۴)- سید رضی، نهج البلاغه، نامهٔ ۵۰.

حقه من القوی غیر متتعع.» «۱» «از پیامبر خدا- که درود و سلام خداوند بر او و خاندانش باد- بارها شنیدم که می فرمود: امتی که در میان آنان حق ضعیف بدون درنگ و واهمهٔ از قوی گرفته نشود، هرگز رستگار نخواهد شد.»

ج: سیرهٔ حضرت امیر (ع) با خوارج نسبت به قطع نکردن سهمیهٔ آنان از بیت المال، تا قبل از اقدام مسلحانه از سوی آنان. «۲»

۶- حفظ حیثیت و کرامت انسانی مخالفان سیاسی؛

در این رابطه به سیرهٔ امام علی (ع) با مخالفان خویش و نیز این روایت استناد شده است که می فرماید:

«حضرت امیر (ع) نسبت به خوارج پس از این که سلاح به دست گرفته و با آن حضرت جنگیدند، هیچ گاه به عنوان منافق یا مشرک یاد نمی کرد؛ بلکه می فرمود: اینان برادران ما هستند که بر ما یورش مسلحانه آورده اند.» «۳»

همچنین آیت اللّه منتظری در کتاب «دراسات فی ولایه الفقیه» باب ششم، فصل هشتم، جهت اول، به بیست و پنج آیه و روایت در زمینهٔ لزوم حفظ آبرو و کرامت انسان ها استناد کرده است که برای تفصیل مسأله به آن مراجعه

شود. «۴»

۷- حق مصونیت جان، آبرو، مال و شغل مخالف سیاسی؛

در این زمینه، مفاد ادلّهٔ امر به معروف و نهی از منکر و آیات دیگر که بر وظیفهٔ نظارتی همگان دلالت می کنند و نیز سیرهٔ امام علی (ع) با اصحاب جمل و صفین و خوارج، از جمله مراعات عرض و حیثیت اهل صفین توسط آن حضرت، «۵» مورد استناد قرار گرفته است. «۶»

۸- حق مصونیت از تعرّض قضایی؛

آیت اللّه منتظری برای این حق از حقوق مخالف سیاسی، به روایات متعددی اشاره دارند که از آن جمله است:

---

(۱)- همان، نامهٔ ۵۳.

(۲)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۸۳.

(۳)- شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۶۲.

(۴)- حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۲، ص ۵۴۶- ۵۳۹.

(۵)- سید رضی، نهج البلاغه، خطبهٔ ۲۰۶.

(۶)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۸۴.

الف: کلام امیر المؤمنین (ع) که فرمودند:

«انّی لا آخذ علی التهمه، و لا اعاقب علی الظن.» «۱» «من کسی را به صرف اتهام دستگیر نمی کنم، و به صرف گمان عقوبت نمی نمایم.»

ب: در کتاب غارات آمده است: حضرت امیر (ع) در رابطه با خرّیت بن راشد، که از سران معروف خوارج بود، در پاسخ به اعتراض یکی از اصحاب خود- عبد الله بن قُعَین- که تقاضای زندانی کردن او را داشت، فرمودند:

«اگر ما هرکس را به صرف اتهام دستگیر نماییم، زندان ها پر خواهد شد.»

و ادامه دادند:

«من بر خود روا نمی دانم که افراد را بازداشت و زندانی کنم مگر این که دشمنی خود را با ما اظهار دارند.» «۲»

آیت اللّه منتظری در ادامهٔ نقل این حدیث تأکید می کنند:

«حرّیت از مخالفان سیاسی حضرت بود که شخص حضرت و حکومت ایشان را قبول نداشت، و جمعی

را بـا خود همراه کرده بود و بـا زبان و گفتار مخالفت می نمود؛ و از نظر احتمال دست بردن به سـلاح متهم بود و عبـد اللّه بن قُعین از همین نظر به حضرت اعتراض داشت.» «۳»

ج: در کتاب مصنّف ابن ابی شیبه از کثیر بن نمر نقل شده است که گفت: روزی در نماز جمعۀ علی (ع) بودم و ایشان مشغول خطـابه بود، ناگهـان مردی وارد شـد و گفت «لاـ حکم الا للّه»، پس دیگری آمـد و همین شـعار را اعلام نمود، آنگاه عـده ای دیگر از اطراف مسجد همین شعار را فریاد زدند؛ در این هنگام حضرت به آنان اشاره نمودند که بنشینید، و فرمودند:

---

(۱)- ابراهیم بن محمد الثقفی، الغارات، ج ۱، ص ۳۷۱.

(۲)- همان، ج ۱، ص ۳۳۵.

(۳)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۸۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۲۹

«آری، من هم می گویم: «لا حکم الا للّه»، و لکن این کلمـۀ حقی است که از آن باطل طلب می شود، من در انتظار حکم خدا دربارۀ شـما هسـتم، اکنون شـما بر من تا زمانی که با ما هستید سه حق دارید: حق استفاده از مساجد خدا برای ذکر نام خداوند در آن، و حق اسـتفاده از بیت المال (امکانات دولتی)، و تا زمانی که اقـدام مسـلحانه نکنیـد با شـما نمی جنگیم (حق امنیت در زندگی).»

سپس خطبه را ادامه دادند. «۱»

آیت اللّه منتظری در استدلال به این روایت، می نویسند:

«پیدا است که مقصود حضرت از این که فرمودند: «تا زمانی که با ما هستید ....»

همراهی و حمایت آنان از ایشان و یا حتی عدم مخالفت و انتقاد نیست؛ بلکه عدم اقدام مسلحانه می باشد.» «۲»

«استفاده از مساجد

منحصر به نماز خواندن در آن نبوده است؛ بلکه بحث های اعتقادی، تفسیری و تاریخی را نیز شامل می شده. مطابق فرمودهٔ آن حضرت، مخالف سیاسی- که اقدام مسلحانه نکرده است- حتی در صورتی که اصل نظام یا شخص حاکم را قبول نداشته باشد، علاوه بر این که نباید مورد تعرّض قرار گیرد، باید بتواند از مساجد برای هر امر دینی که مرتبط با خداوند است استفاده نماید ...؛ «فی ء» کنایه از همهٔ امکانات و اموال عمومی است که در اختیار حاکمیت می باشد. مطابق فرمودهٔ حضرت، مخالفان سیاسی حکومت که به اقدام مسلحانه روی نیاورده اند، می توانند از صدا و سیما و تمام امکاناتِ تحت اختیار دولت استفاده نمایند؛ بلکه احزاب و گروه های سیاسیِ مخالف می توانند خودشان دارای امکانات مستقلی باشند، و روزنامه و شبکه های خصوصی صدا و سیما و نظایر آن را در اختیار داشته باشند.» «۳»

---

(۱)- ابن ابی شیبه، المصنّف، ج ۱۵، ص ۳۲۷.

(۲)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۱۶، «پاسخ به سؤالات شرعی خانواده های بازداشت شدگان سیاسی»، ۱۸/ ۲/ ۱۳۸۰.

(۳)- همان، ص ۴۸۵ و ۴۸۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۳۰

۹- حق پرده پوشی بر عیوب مردم- اعم از موافق و مخالف- و برائت آنان؛

«۱» در نامهٔ امام علی (ع) به مالک آمده است:

«و باید آن کس که بیشترین عیبجویی را از مردم کند، نزد تو دورترین و ناپسندترین کس باشد؛ زیرا مردم دارای عیوبی هستند که زمامدار باید بیش از هرکسِ دیگر در پرده پوشی آنها بکوشد؛ بنابراین به کشف عیب هایی که بر تو نهان مانده است میرداز، زیرا وظیفهٔ تو تنها زدودن عیب هایی است که از آنها آگاه شده ای؛ و در مورد آنچه از تو پنهان مانده است تنها خدا داوری خواهد کرد.» «۲»

۱۰- حق عفو و گذشت نسبت به لغزش ها؛

آیت اللّه منتظری نسبت به این حق- که برای موافق و مخالف یکسان است- تأکید فراوانی دارند و در رابطه با آن به آیات و روایات بسیاری استناد کرده اند که اجمالًا به برخی از آنها اشاره می شود:

الف- «خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِينَ.» «۳»؛ «عذر آنان را بپذیر و به نیکی دعوت نما و از جاهلان روی

گردان.»

ب- «وَ إِنَّکَ لَعَلیٰ خُلُقٍ عَظِیمٍ.» «۴» «و همانا تو اخلاق عظیم و برجسته ای داری.»

ج- «وَ لٰا تَسْتَوِی الْحَسَنَهُ وَ لَا السَّیِّئَهُ ادْفَعْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِی بَیْنَکَ وَ بَیْنَهُ عَدٰاوَهٌ کَأَنَّهُ وَلِیٌّ حَمِیمٌ.» «۵» «هرگز نیکی و بدی با هم برابر نیست، بدی را با نیکی دفع کن، پس خواهی دید آن کس که میان تو و او دشمنی است گویی دوستی گرم و صمیمی است.»

د- «وَ لٰا تَزٰالُ تَطَّلِعُ عَلیٰ خٰائِنَهٍ مِنْهُمْ إِلّٰا قَلِیلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اصْفَحْ إِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ الْمُحْسِنِینَ.» «۶» «تو پیوسته به خیانتی از آنان مطلع می شوی، مگر اندکی از آنان؛ پس

---

(۱)- همان، ص ۴۸۶.

(۲)- سید رضی، نهج البلاغه، نامهٔ ۵۳.

(۳)- اعراف

(۷): ۱۹۹.

(۴)- قلم (۶۸): ۴.

(۵)- فصلت (۴۱): ۳۴.

(۶)- مائده (۵): ۱۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۳۱

گذشت کن و از آنان صرف نظر نما، که خداوند نیکوکاران را دوست دارد.»

ه- «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ.» «۱» «به مرحمت خداوند تو با آنان نرم خو شده ای، و اگر خشن و سخت دل بودی از اطراف تو پراکنده می شدند؛ پس آنان را ببخش و برای ایشان آمرزش بخواه و در امر حکومت با آنان مشورت نما.»

آیت اللّه منتظری با استفاده از تاریخ و آیات قبل و بعد از این آیه «۲»، آن را مربوط به مسلمانانی می داند که از جبهۀ احد فرار کرده و پیامبر اکرم (ص) را با عدۀ اندکی رها کردند، و برخی با کفار هم صدا شدند و پیامبر را عامل شکست و کشته شدن دوستانشان معرفی نمودند؛ و حتی تعدادی از آنان پیامبر (ص) را به خیانت در غنایم متهم کردند:

«این عدۀ مسأله دار نسبت به پیامبر را می توان به اصطلاح امروز از مخالفین سیاسی حضرت به حساب آورد؛ زیرا آنان به شیوه و سیاست و تصمیم گیری پیامبر اعتراض داشتند. ولی با این حال در آیۀ ۱۵۹ همین سوره [آیۀ فوق] خداوند به پیامبر دستور می دهد از آنان گذشت کند و حتی با آنان در امور سیاسی اجتماعی مشورت نماید.» «۳»

و- «وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ.» «۴» «تو را نفرستادیم مگر آن که برای عالمیان رحمت باشی.»

ز- کلام امیر المؤمنین (ع) خطاب به مالک که در آن آمده است:

«رحمت و محبت و لطف نسبت به

رعیت را در عمق دل قرار ده، و بر آنان درندۀ حمله ور مباش؛ زیرا آنان دو گروهند، یا برادر دینی تو و یا همچون تو انسانند، لغزش آنان زیاد و حوادثی برای آنان پیش می آید، و از دست آنان گناهانی به عمد یا خطا سر

---

(۱)- آل عمران (۳): ۱۵۹.

(۲)- آل عمران (۳): ۱۵۶ و ۱۶۱.

(۳)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۸۸.

(۴)- انبیاء (۲۱): ۱۰۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۳۲

می زند. پس نسبت به آنان عفو و گذشت داشته باش، همان گونه که دوست داری خدا نسبت به تو عفو و گذشت داشته باشد ...؛ از بخشش پشیمان مشو، و از عقوبت کردن خوش حال مباش.» «۱»

ح- برخورد محبت آمیز پیامبر اکرم (ص) نسبت به رفتار اهانت آمیز شخص یهودی که از ایشان طلب داشت، در زمان حکومت آن حضرت. «۲»

ط- عفو پیامبر (ص) نسبت به زن یهودی که قصد داشت با گوشت مسموم پیامبر را به قتل برساند. «۳»

ی- روش پیامبر (ص) با مسلمانان خطا کار پس از جنگ احد. «۴»

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۸، ص: ۳۳۲

ک- گذشت پیامبر (ص) نسبت به عبد الله بن ابیّ- از سران منافقان مدینه- در غزوۀ بنی المصطلق. «۵»

ل- عفو پیامبر (ص) نسبت به خیانت حاطب بن ابی بلتعه قبل از فتح مکّه. «۶»

م- سیرۀ پیامبر (ص) پس از فتح مکه با قریش و امثال ابو سفیان. «۷»

ن- بخشش آن حضرت نسبت به مالک بن عوف، رئیس قبیلۀ هوازن، که به دستور او یک

لشکر سی هزار نفری به جنگ پیامبر آمده بود. وی مسلمان خوبی شد و در فتح قادسیه و دمشق به شهادت رسید. «۸»

---

(۱)- سید رضی، نهج البلاغه، نامهٔ ۵۳.

(۲)- علامهٔ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۲۱۶.

(۳)- محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۰۸؛ أبو محمد عبد الملک بن هشام، سیرهٔ ابن هشام، ج ۳، ص ۳۵۲.

(۴)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۸۷ و ۴۸۸.

(۵)- أبو محمد عبد الملک بن هشام، سیرهٔ ابن هشام، ج ۳، ص ۳۰۵.

(۶)- فضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان لعلوم القرآن، تفسیر سورهٔ ممتحنه.

(۷)- أبو محمد عبد الملک بن هشام، سیرهٔ ابن هشام، ج ۴، ص ۴۶؛ ابن أثیر، الکامل، ج ۲، ص ۲۵۲- ۲۴۵.

(۸)- احمد بن زین بن احمد دحلان، السیره النبویه و الآثار المحمدیه، حاشیهٔ سیرهٔ حلبی، ج ۲، ص ۳۰۶؛ أبو محمد عبد الملک بن هشام، سیرهٔ ابن هشام، ج ۴، ص ۱۳۳.

س- رفق و مدارای حضرت امیر (ع) نسبت به مخالفان سیاسی خود. «۱»

ع- کلمات متعدد معصومان (ع) در ترغیب عفو و مذمت انتقام. «۲»

۱۱- حقوق اقشار ضعیف و دور از قدرت؛

آیت اللّه منتظری برای این حق- که برای موافق و مخالف سیاسی یکسان است- به این فراز از کلام حضرت امیر (ع) اشاره می کنند که می فرمایند:

«ثم اللّه اللّه فی الطبقه السفلی من الذین لا حیله لهم من المساکین و المحتاجین و اهل البؤسی و الزمنی ... و تفقّد امور من لا یصل الیک منهم ممن تقتحمه العیون و تحقره الرجال، ففرّغ لأولئک ثقتک من اهل الخشیه و التواضع، فلیرفع الیک امورهم، ثم اعمل فیهم بالاعذار الی اللّه یوم تلقاه، فانّ هؤلاء من

بین الرعیه احوج الی الانصاف من غیرهم، و کلٌّ فاعذر الی اللّه فی تأدیه حقه الیه.» «۳»

«و خدا را، خدا را، در مورد قشر پایین از مساکین و نیازمندان و گرفتاران و ناتوانانی که چاره ای ندارند کوتاهی مکن ...، و به کار آنان که دستشان به تو نمی رسد و در نگاه مردم خوارند و مردمان آنان را کوچک می شمارند دلجویانه رسیدگی کن، و برای بررسی احوالشان از یاران مورد اعتمادت که خداترس و فروتن هستند کسانی را برگمار تا کارهایشان را به تو گزارش دهند. سپس در مورد آنان به گونه ای رفتار کن که زمانی که خدا را دیدار می کنی معذور باشی؛ زیرا این دسته از مردم به عدل و انصاف نیازمندتر از دسته های دیگر می باشند. و در مورد ادای حق همگان به گونه ای عمل کن که در پیشگاه خداوند معذور باشی.»

---

(۱)- ابراهیم بن محمد الثقفی، الغارات، ج ۱، ص ۳۳۵ و ۳۷۱؛ احمد بن یحیی بن جابر البلاذری، انساب الاشراف، ج ۲، ص ۳۵۹؛ ابن ابی شیبه، المصنّف، ج ۱۵، ص ۳۲۷.

(۲)- سید رضی، نهج البلاغه، حکمت ۱۹ و ۵۲؛ الآمدی، الغرر و الدرر، احادیث ۹۲۴، ۲۱۱۲، ۴۷۹۲، ۵۳۴۲، ۵۶۸۵؛ أبو جعفر الصدوق، الخصال، ج ۲، ص ۵۶۷؛ محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۰۸.

(۳)- سید رضی، نهج البلاغه، نامۀ ۵۳.

۱۲- حق دیدار خصوصی و بدون حاجب با حاکمان؛

وی با تأکید بر این نکته که:

«حاکمیت موظف است ترتیبی دهد تا هرکس (اعم از موافق و مخالف) کاری و حاجتی یا نظری با یکی از حکام داشته باشد در هر مرتبه و درجه ای باشد بتواند به صورت حضوری و شخصی در یک

دیدار خصوصی و بدون حاجب و مانع و یا ترس، حاجت و یا نظر خود را به حاکمیت برساند و از این جهت امنیت و آسایش داشته باشد، و موجب پیدایش عوارض منفی برای او نگردد»، «۱» به نامهٔ امام علی (ع) به مالک استناد می کند که می فرماید:

«و اجعل لذوی الحاجات منک قسماً تفرغ لهم فیه للّه الذی خلقک، و تقعد عنهم جندک و اعوانک من احراسک و شرطک حتی یکلمک متکلّمهم غیر متتعتع؛ فانی سمعت رسول اللّه (ص) یقول فی غیر موطن: لن تقدس امه لا یؤخذ للضعیف فیها حقه من القوی غیر متتعتع.» «۲»

«قسمتی از وقت و نیروی خود را برای نیازمندان اختصاص ده و جلسه های عمومی با ایشان بگذار و در آن برای خدایی که تو را آفریده است تواضع کن، و یاران خود از نگهبانان و پاسبانانت را از ایشان دور ساز تا هرکس از آن نیازمندان که سخنی دارد، بدون ترس و نگرانی بگوید. زیرا من از پیامبر خدا- که درود و سلام خداوند بر او و خاندانش باد- بارها شنیدم که می فرمود: امتی که در میان آنان حق ضعیف بدون درنگ واهمهٔ از قوی گرفته نشود، هرگز رستگار نخواهد شد.»

۱۳- حقوق اجتماعی و مدنی مخالف سیاسی؛

این دسته از حقوق، پس از قبول قواعد اجتماع توسط هر فرد- اعم از موافق و مخالف، مسلمان و غیر مسلمان- و عضویت او در آن ثابت خواهد شد و سلب هر یک از آنها نیاز به دلیل دارد. امام علی (ع) در یکی از خطبه های خود، از میان حقوقی که مردم در قبال حاکمیت دارند، به سه حق

---

(۱)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۹۴.

(۲)- سید رضی،

نهج البلاغه، نامهٔ ۵۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۳۵

مهم اشاره کرده اند:

«أیها الناس انّ لی عَلَیْکُمْ حقاً و لکم علیّ حق، فاما حقکم علیّ فالنصیحه لکم، و توفیر فیئکم علیکم، و تعلیمکم کیلا تجهلوا و تأدیبکم کیما تعلموا.» «۱»

«ای مردم؛ همانا مرا بر شما حقی است و شما را بر من حقی، پس حق شما بر من نصیحت و خیرخواهی شما است، و بالا بردن درآمد و بهرهٔ شما، و آموزش شما تا جاهل نباشید و پرورش شما تا دانا گردید.»

آیت اللّه منتظری از این سه حق به عنوان حقوق شاخص و نمونه ای یاد می کند که از مهم ترین و بالاترین حقوق افراد جامعه به شمار می آید؛ و اگر حاکمیت سه حق فوق را تأمین نماید زمینهٔ تأمین سایر حقوق اجتماعی فراهم می گردد. از دیدگاه ایشان مفهوم «نصیحت و خیرخواهی» شامل همهٔ چیزهایی است که به رشد و کمال و ترقی مادی و معنوی یک ملت مربوط است. «۲»

۱۴- حقوق مخالف سیاسی در رابطه با زندان و دادگاه؛

اشاره

از نگاه آیت اللّه منتظری، در اسلام سه نوع زندان وجود دارد:

الف- زندان به عنوان حدّ؛ مانند زندانی نمودن آمر به قتل، و دزد در مرتبهٔ سوم دزدی پس از اجرای حدّ در دو مرتبهٔ قبل.

ب- زندان به عنوان تعزیر نسبت به جرایم خاصی که حاکم شرعِ واجد شرایط می تواند مجرم را با شلاق یا زندان تعزیر نماید. آیت اللّه منتظری تأکید می کند که:

«چون هدف اصلی در تعزیرات، اصلاح و تنبّه مجرمان است، شلاق زدن و زندانی کردن مجرم باید این هدف را تأمین نماید؛ در غیر این صورت باید به امور دیگری که در اصلاح او مؤثر است تعزیر گردد.» «۳»

---

(۱)- همان، خطبهٔ ۳۴.

(۲)-

حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۹۶.

(۳)- همان.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۳۶

به اعتقاد ایشان، زندان در دو مورد فوق، دو شرط دارد:

اول: آن که پس از ثبوت جرم در محکمهٔ صالح باشد.

دوم: آن که متصدی این محکمه، مجتهدی آگاه و عادل باشد.

در غیر این صورت زندانی نمودن متهم به هیچ وجه مشروع نیست. «۱»

ج- نوع سوم زندان در اسلام، زندان اکتشافی است؛ یعنی زندانی نمودن متهم قبل از ثبوت جرم برای تحقیق و کشف جرم؛ از دیدگاه آیت اللّه منتظری، مستفاد از روایات و فتاوای فقها، قدر متیقّن از این نوع زندان، اتهام مربوط به قتل- آن هم حدّ اکثر شش روز- می باشد. بر اساس روایت معتبری از امام صادق (ع):

«شیوهٔ پیامبر اکرم (ص) چنین بود که فرد متهم به قتل عمد را شش روز زندانی می نمود، اگر در طول این مدت اولیای مقتول دلیل و بیّنه ای برای اثبات قتل اقامه می نمودند [مطابق موازین عمل می شد]؛ وگرنه او را آزاد می نمود.» «۲»

به نظر ایشان شاید بتوان حکم اتهام تجاوز به حقوق مهمهٔ دیگر از قبیل حقوق الناس را نیز- چنانچه از نظر اهمیت در حدّ قتل باشد- از این روایت استنباط نمود، در صورتی که شبهه و خوف فرار متهم وجود داشته باشد. «۳»

*** آنچه در بالا گفته شد، مربوط به احکام کلی زندان در اسلام بود؛ اما در مورد زندانی کردن مخالفان سیاسی، از نظرگاه آیت اللّه منتظری نکات زیر قابل توجه است:

نکتهٔ اول: به طور کلی زندان سیاسی- آن گونه که اکنون مصطلح است- در شرع معهود نیست و به هیچ وجه مشروعیت ندارد:

«زندانی نمودن مخالفان سیاسی که با شیوه های غیر مسلحانه علیه حاکمیت

---

(۱)- همان.

(۲)- شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۱۲۱.

(۳)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۹۷.

فعالیت سیاسی می کنند، در زمان پیامبر اکرم (ص) و حضرت امیر (ع) سابقه ای نداشته است؛ و با آن که از ناحیهٔ منافقین و یا خوارج، غیر از انتقاد کارشکنی های زیادی علیه پیامبر (ص) و حضرت امیر (ع) صورت می گرفت، ولی تا زمانی که اقدام مسلحانه ای از طرف آنان انجام نمی شد برخوردی با آنان به عمل نمی آمد.» «۱»

ایشان با استناد به دو اصل عقلی: «تسلط انسان بر خویشتن» و «اصاله البراءه» سلب یا محدود ساختن آزادی هرکس را منوط به وجود دلیل قطعی از ناحیهٔ شرع می داند، که همان گونه که بیان شد، این دلیل قطعی در غیر حدّ و تعزیر، اتهام قتل یا حقوق مهمهٔ دیگری است که در حدّ اتهام خون باشد و بدون زندانی نمودن، استیفای آن حقوق ممکن نباشد. بنابراین زندانی کردن مخالف سیاسی، تا زمانی که وارد عرصهٔ محاربه و افساد و بغی نشده است- با شرایطی که برای این عناوین گفته شده و به تفصیل مورد بحث معظّم له قرار گرفته است «۲»- فاقد هرگونه دلیلی است. و اگر وارد عرصه های مذکور شد، دو حالت متصور است:

الف- اگر به گونه ای بود که نیاز به تحقیق و اکتشاف نباشد- مثل آن که عملًا در معرکهٔ قتال و در صحنهٔ محاربه یا بغی قرار گرفت، و یا در حالت طبیعی و آزادی و بدون اکراه و ترس، اقرار به بغی یا محاربه نماید- در این صورت حکم محارب و باغی بر او جاری می شود؛ و زندان در حکم او وجود ندارد.

ب- اگر اتهام محاربه یا بغی بر او وارد شود و آن را نظیر اتهام قتل بدانیم،

در این صورت بر فرض جواز زندانی نمودن او، چنین زندانی از قبیل زندان اکتشافی است و مقدار آن نباید از مقدار نیاز بیشتر باشد. «۳»

نکتهٔ دوم: در مورد همهٔ زندانیان به طور عام، و در مورد زندانی سیاسی در فرضی که

---

(۱)- همان.

(۲)- همان، ص ۴۲۶- ۴۲۰ و ۴۷۱- ۴۵۳.

(۳)- همان، ص ۴۹۷.

زندانی نمودن او جایز باشد، اقرار در زندان یا اقراری که ناشی از فشار یا تهدید باشد، ارزش و اعتبار شرعی ندارد. آیت اللّه منتظری در پاسخ به استفتایی در این باره، اقرار را به دو نوع تقسیم کرده اند:

الف- اقرار برای ثبوت جرم، که شرط اعتبار آن- علاوه بر این که باید از روی ارادهٔ و اختیار و یقین و بدون هرگونه القایی باشد- این است که در حالت طبیعی و عادی و آزادی کامل و بدون اکراه و تهدید باشد. در روایتی امام صادق (ع) از حضرت امیر (ع) نقل نموده که فرمودند:

«هر کسی در حال ترس، یا در زندان، یا در اثر تهدید و یا در حالی که او را عریان نموده باشند به چیزی اقرار نماید نباید بر او حدّ جاری شود.» «۱»

و نیز در روایت دیگری فرمودند:

«هر کس در اثر ترساندن یا کتک خوردن و یا در زندان به چیزی اقرار نماید، بر او حدّ جاری نمی شود.» «۲»

قابل ذکر است تعبیر به «حدّ» در این روایات، اختصاص به حدّ مصطلح ندارد و شامل تعزیر نیز می گردد؛ و بر فرض اختصاص، به طریق اولی و با تنقیح مناط موارد تعزیرات را نیز دربرمی گیرد. «۳»

ب- اقرار برای کشف امر مجهول؛ ایشان تصریح می کنند که این نوع اقرار نیز «چنانچه از روی تهدید یا فشار روحی و یا تعزیر باشد،

نه برای محکومیت اقرارکننده اعتبار دارد و نه اساساً شرع مقدس چنین اجازه ای داده است.» «۴»

سؤالی که ممکن است در این زمینهٔ مطرح شود این است که اگر فرض شود شخصی دارای اطلاعاتی است که بیان آنها در راستای مصالح نظام اسلامی یا حفظ حقوق

---

(۱)- شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۷.

(۲)- نعمان بن محمد التمیمی، دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۴۶۶.

(۳)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۱۸ و ۴۹۸.

(۴)- همان، ص ۴۱۹.

لازم المراعات قرار دارد و از اظهار آنها خودداری می کند، در این صورت آیا قاضی واجد شرایط که مجتهدی عادل است می تواند آن شخص را مورد تعزیر یا تهدید و فشار قرار دهد؟ زیرا اظهار آن مطالب بر او واجب و ترک آن حرام می باشد و طبعاً برای ترک واجب مستحق تعزیر خواهد بود. آیت اللّه منتظری در پاسخ به این سؤال می گوید:

«این بیان از دو جهت مورد اشکال است:

۱- اساس این سخن بر حجت بودن علم قاضی استوار است، و این مسأله محل اختلاف می باشد.

۲- این که قاضی باید این معنا را احراز کند که شخص مورد نظر نیز اظهار آن مطالب را بر خودش واجب می داند و از روی عناد با حق آنها را کتمان می کند، تا بتواند به خاطر ترک واجب او را تعزیر نماید؛ و احراز این موضوع برای قاضی ممکن نیست، زیرا او نمی تواند از ضمیر آن شخص نسبت به این امر مطلع شود. بنابراین در صورتی که قاضی یقین هم داشته باشد کسی مطالب نافع و مهمی را می داند شرعاً نمی تواند او را تعزیر نماید، تا چه رسد

به این که قاضی گمان یا شک داشته باشد.» «۱»

نکتهٔ سوم: بر فرض این که اتهام سیاسی قابل تعقیب و محاکمه باشد،

محاکم منسوب به حاکمیت شرعاً نمی توانند در اتهامات سیاسی که خود حاکمیت یک طرف دعوا می باشد به قضاوت بپردازند؛ زیرا در اتهامات سیاسی در حقیقت حاکمیت و محکمهٔ منسوب به آن- و نیز مدعی العموم که از ناحیهٔ حاکمیت نصب شده است- یک طرف دعوا قرار دارد و طرف دیگر آن شخص متهم است. و یکی از شرایط قطعیِ قاضی، بی طرف و بی تفاوت بودن او نسبت به موضوع مورد رسیدگی و قضاوت او است. در اینگونه موارد، از نظر آیت اللّه منتظری، باید به یکی از دو راه زیر عمل شود:

الف- یک محکمهٔ مرضیّ الطرفین از قضات و حقوق دانانِ بی طرف تشکیل شود و

---

(۱)- همان، ص ۴۱۹ و ۴۲۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۴۰

به اتهامات سیاسی رسیدگی نماید.

ب- حضور هیأت منصفه در محاکم مربوط به فعالیت های سیاسی الزامی باشد؛ زیرا در اینگونه محاکم که حاکمیت و قاضیِ منصوب آن ذی نفع و طرف دعوا هستند، ممکن است قاضی در تشخیص جرم از حق و عدل دور شود و نتواند به حق حکم نماید. لذا به کارشناسان بی طرف نیاز دارد. در این صورت، اولًا باید هیأت منصفه از طرف اقشار مردم و از بین افراد بی طرف و خبره نسبت به مسائل سیاسی و حتّی المقدور مرضیّ الطرفینِ دعوا انتخاب شوند؛ و ثانیاً قاضی محکمه نظر آنان را مورد توجه قرار دهد و آنان قاضی را کنترل نمایند. «۱»

نکتهٔ چهارم: در مورد همهٔ انواع زندان (حدّ، تعزیر و اکتشاف) و نیز همهٔ زندانیان به طور عام،

و همچنین زندانیان سیاسی در فرض جواز شرعی زندانی کردن آنان، باید همهٔ حقوق اجتماعی زندانی- بجز حق آزادی- رعایت گردد؛ آیت اللّه منتظری «حقوق اجتماعیِ زندانی» را اینگونه تعریف می کند:

«مقصود از حقوق اجتماعی تمام حقوقی است

که هر اجتماع بر حسب زمان های مختلف به افراد جامعهٔ خود می دهد؛ همچون حق ملاقات با خانواده و دوستان، ادامهٔ کسب و کار و تنظیم امور مربوط به آن، تعلیم و تعلّم، گرفتن وکیل برای هر امری و از جمله دفاع از خود، حفظ بهداشت و سلامت جسم و جان خود، و نظایر اینها.» «۲»

گفته ها و نکته ها

اشاره

* نکته ها و لطیفه های آموزنده

* نکته هایی در بارهٔ درایه، رجال و حدیث

* نکته های کلامی- فلسفی

* نکته های فقهی- اصولی

---

(۱)- همان، ص ۴۲۷.

(۲)- همان، ص ۴۹۸.

گزیده ای از سخنان آموزنده استاد آیه اللّه العظمی منتظری در جلسات درس بهره گیری از تجربیات بزرگان و خوشه چینی از اندوخته های علمی- عملی آنان چیزی نیست که اهمیت آن بر کسی پوشیده باشد، به ویژه آنکه استاد دانشمندی باشد دنیا دیده و در میدان علم و عمل رنج و سختی کشیده که تأثیر سخنش بر شاگردان دو چندان است و دانش پژوهان را در همراهی و همعنانی با استاد بهره های فراوان؛ که از دیرباز گفته اند خذ العلم من افواه الرجال.

آنچه در دست دارید نکاتی است آموزنده، از سخنان استاد بزرگوار آیه الله العظمی منتظری در جلسات درس، که به مناسبت های مختلف- علاوه بر آنچه در نوشته ها و کتابهای ایشان آمده- یادآور می شدند و نگارنده به هنگام شرکت در جلسات درس، تا آنجا که حضور داشتم و توفیق همراه می شد در گوشه ای از دفتر به رشته تحریر می کشیدم که اینک با گردآوری و تنظیم به خوانندگان عزیز تقدیم می گردد.

گفتنی است برخی از این مطالب در پانوشت های کتاب مبانی فقهی حکومت اسلامی با عنوان «از افاضات معظم له در درس»

آمده است که در اینجا از تکرار آن

صرفنظر می کنیم.

مطالب این نوشتار در چهاربخش خدمت خوانندگان عزیز تقدیم می گردد.

بخش اول: نکته ها و لطیفه های آموزنده

بخش دوم: نکته هایی در بارهٔ درایه، رجال، حدیث

بخش سوم: نکته های کلامی- فلسفی

بخش چهارم: نکته های فقهی- اصولی

امید است این مجموعه برای عموم به ویژه برای دانش پژوهان علوم اسلامی مفید واقع شود و در پاسداشت خدمات و زحمات بی کران استاد بزرگوار (زید عزه) برگ سبزی باشد.

و ما توفیقی الا بالله

بخش اول: نکته ها و لطیفه های آموزنده

نیاز زمینه تلاش

ما نوعاً تجربه کرده ایم، طلبه هایی که دستشان به دهانشان می رسد برای ترویج احکام و بیان مسائل اسلامی در ایام تبلیغ به شهرها و روستاها نمی روند، ولی آنان که نیازمندند از این فرصت استفاده می کنند، هم احکام و مطالبی را برای مردم می گویند و هم گشایشی در زندگیشان حاصل می شود.

سیّدُنا بیخ بیخ!

طلبه ها باید به هنگام نوشتن مطلب به خصوص اگر بناست نوشتهٔ آنان چاپ شود دقت کنند که مطالب اشتباهی ننویسند که دیگران برای آنان دست بگیرند، یکی از

علمای نجف آباد ما کتابی نوشته بود در علم اصول به نام «حقایق الاصول» و در آنجا اصل را معنی کرده بود «بیخ الشی ء» یکی از علمای نجف این را دست گرفته بود و می پرسید سیدنا بیخ، بیخ!

روزه خوری در سیزده رجب!

من به همراه مرحوم مطهری با چهار پنج نفر دیگر خدمت مرحوم امام [خمینی (ره)] درس می خواندیم یک روز ایشان گفتند ما یک بار در روز سیزدهم ماه رجب در مدرسهٔ دار الشفاء با آقا ریحان گلپایگانی گاهی سماورمان را روشن کردیم بر طبق معمول عصرها چای می خوردیم طلبه ها یک شکلی به ما نگاه می کردند که گویا عمل مستنکری انجام می دهیم!- چون طلبه ها نوعاً در این روز روزه دار و معتکف بودند- آقای مطهری به مرحوم امام گفتند: ولی همه آنها که به یک شکلی این خشکه مقدس ها را داشتند عبا و عمامه را کنار گذاشتند و از طلبگی بیرون رفتند، ولی شما که تقدس خود را به رخ دیگران نمی کشیدید ماندید و به اسلام و مردم خدمت می کنید.

کاه مفت و تنبلی الاغ

یک روز والد ما [مرحوم حاج علی منتظری] می گفت: در منطقه فریدن اصفهان یک سید دوره گرد رفته بوده در کنار خرمن کشاورزی که تقاضای کمک کند، کشاورز مقداری از گندم و کاههای خرمن را به او داده بوده، سید در کنار خرمن می نشیند کاهها را باد می دهد که گندمها از آن جدا شود و کاهها را باد می آورده روی خرمن صاحب خرمن می ریخته است؛ کشاورز به سید می گوید یک کمی آن طرفتر کاههایت را باد بده! سید می پرسد چرا؟ کشاورز می گوید: این کاهها روی خرمن من می ریزد و الاغ من از این کاههای مفت می خورد و دیگر زیر بار کار نمی رود!

تفاوت نفهمیدن شاگرد با نفهمیدن استاد

آقای آقا شیخ قاسم نحوی ... برای طلبه ها درس مغنی می گفته، یک روز پس از

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۴۶

خواندن عبارتی از کتاب مغنی می گوید: ما که نفهمیدیم ابن هشام- مؤلف کتاب مغنی- چه می خواسته است بگوید. یکی از شاگردان می گوید: ما هم نفهمیدیم ایشان چه می خواهد بگوید! استاد با عصبانیت رو به شاگردان کرده و می گوید: شما غلط کردید که نفهمیدید ابن هشام چه می گوید! این نفهمیدن که من می گویم با آن نفهمیدن شما فرق می کند!

تأثیر تعطیلات بر تحصیل طلاب

یک روز با مرحوم امام خمینی لب ایوان مدرسه فیضیه نشسته بودیم ایشان می گفتند: من یک روز که به تهران می روم و بر می گردم تا یک هفته فکر و روحیه ام عوض می شود. مرحوم آیه الله بروجردی هم می فرمودند: طلبه ها چهارشنبه که از حوزه می روند مجتهد می روند و شنبه که به سر بحث و درس خود بر می گردند عامی بر می گردند. طلبه باید همواره در درس و بحث ممارست داشته باشد مرحوم مطهری با اینکه مدتی به تهران می رفتند و در دانشگاه تدریس می کردند چون همیشه به بحث های علمی ممارست داشتند عوض نشده بودند و روحیات طلبگی یشان را حفظ کرده بودند.

فهم عرفی!

به مرحوم آسید أبو الحسن اصفهانی گفتند: چرا این قدر افراد بی سواد را پای درستان جمع کرده اید! به شوخی فرموده بودند: چون ذهن علما به برخی مسائل مشغول شده و از عرفیات دور شده اند و بسیار از مسائل فقه بنای آن بر عرف است به همین جهت این افراد می آیند که ذهنشان از همهٔ مسائل خالی باشد و در مسائل از فهم عرفی شان استفاده کنیم!

امامزاده یعقوب بالای منار

گاهی بعضی قضایا و مطالبی که به افراد نسبت می دهند همه اجزای آن اشتباه و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۴۷

دروغ و غلط است مانند این جمله که می گویند: «امامزاده یعقوب را در شهر مصر بالای منار شغالی درید» که همهٔ اجزای آن دروغ است چون اولًا امام زاده نبوده و پیغمبرزاده بوده، یعقوب نبوده و یوسف بوده، در مصر نبوده و در کنعان بوده، بالای منار نبوده و در چاه بوده، شغال نبوده و گرگ بوده و تازه یوسف را هم گرگ ندرید، بلکه این دروغی بوده که برادران یوسف برای فریب پدر سرهم کرده بودند!

مکاسب شیخ و اختراع هواپیما

در آن اوایل طلبگی با مرحوم آقای مطهری مکاسب شیخ انصاری را مباحثه می کردیم ایشان می فرمود: تلاشی که شیخ انصاری در تدوین این مسائل داشته کمتر از کسی که هواپیما را اختراع کرده نبوده است، منتهی نتیجهٔ فکر او به آسمان می رود و قارقار می کند، اما نغمه های فکر ایشان را تنها در لابلای کتابها باید شنید.

اسلام دین سلامت و آسایش

اسلام دین سمحهٔ سهله است که می خواهد مسلمانان در کمال امنیت و سلامت و آسایش زندگی کنند، در روایتی به این

مضمون آمده است: لعن الله الخوارج زیّقوا علی انفسهم بهذا الدین- خدا خوارج را لعنت کند که به نام دین دست و پای خود را بسته اند- دین برای آزادی و سربلند زندگی کردن انسانهاست نه برای ذلت و محدودیت

من آش می پزم اسمش را شما بگذارید!

خدا رحمت کند مرحوم آیه الله یثربی کاشانی را، ایشان در بحث بسیار سخنور و قوی بودند، یک روز خدمت ایشان درس می خواندیم و ایشان پشت سر هم مطالبی را که به نظر پراکنده می رسید مطرح می کردند، من اشکال کردم که این مسائل تحت چه فصل و عنوانی قرار می گیرد ایشان فرمودند: فصل و عنوانشان را شما مشخص کنید، من آش می پزم اسمش را شما بگذارید!

دو قران و ده شاهی برای نهار!

گاهی مشکلات اقتصادی دیگر حال و حوصله تحقیق برای طلبه ها باقی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۴۸

نمی گذارد، خدا رحمت کند مرحوم آقای صحبت را، ما درس ایشان می رفتیم، ایشان روی روایت «کل شی ء لک حلال حتی ورد فیه نهیٌ» بحث می کردند و می فرمودند: من ساعتها به کتابخانه ها رفته ام و تحقیق کرده ام که این «نصٌّ» است یا «نهیٌ» و اقوی به نظر می رسد که نصّ باشد. خدا رحمت کند مرحوم روحی یزدی را گفتند: آقا این مسأله فعلًا مشکل ما نیست ما از اول درس تا الان داریم فکر می کنیم که دو قران و ده شاهی از چه کسی قرض کنیم برای ظهرمان نهار تهیه کنیم!

ضرورت تحوّل در فقه

خدا رحمت کند مرحوم حاج آقا مرتضی حائری را یک وقت به همراه ایشان به مسافرت می رفتیم در بین راه به ایشان گفتم: با این فقهی که شما می گویید و در مدرسه فیضیّه تدریس می شود قم را هم نمی شود اداره کرد، چه رسد به اینکه ما بخواهیم با آن دنیا را اداره کنیم؛ ما گوشهٔ مدرسه بوده ایم و با واقعیات جامعه کمتر تماس داشته ایم، پیامبر اکرم (ص) خود با جامعه سر و کار داشت و متناسب با آن زمان احکامی را بیان می فرمود، به عنوان مثال احکام دیه که برای یک نفر دویست حلّه یمانی و یا ده هزار درهم نقره مشخص شده بود که ده تای آن یک دینار بوده است، خوب در این زمان دیه چگونه باید مشخص شود؟ یا احکام زکات یا چیزهای دیگر؟ اینها مسائلی است که در حوزه ها باید روی آن کار شود.

ضرورت نوشتنی مطالب

من می خواهم به طلبه هـای عزیز توصـیه کنم که زحمت بکشـند، در زمینه هـای مختلف مطـالعه کننـد و نتیجهٔ تحقیقاتشان را بنویسـند، در کاغذ هم زیاد صـرفه جویی نکنید و مطالب را منظم و مرتب بنویسید، مرحوم آقای مطهری می فرمود بعضی طلبه ها برای نوشتن از شش سطح کاغذ استفاده می کنند- بالا، پایین، حاشیه، بین سطرها و ... با اینکه کاغذ دو سطح بیشتر ندارد!

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۴۹

شاه قبّه طلا!

برخی مردم قضاوتشـان نسبت به ائمه معصومین بـا توجه به وضـعیت ظـاهری و قبّه و بارگـاه آنهاست، سابقاً در ماشـین که می نشـستیم می گفتنـد: به شاه قبّه طلا حضـرت رضا صـلوات! با اینکه مقام ائمه معصومین به مقام امامت و معنویات آنهاست نه به این طلاـ و جـواهرات که بخشـی از آنهـا را بعضـی از سـلاطین از جاهـای مختلف غصب کرده انـد و برای فریب مردم به آنجا آورده اند.

حق گذشتگان

عمر مـا کفـاف نمی دهـد که یـک دوره کامـل فقه را بحث کنیم، مهم این است که آقایـان راه ورود و خروج از مطلب را یاد بگیرند؛ در نقل قولها، سـعی کنید مطلب اشخاصـی دیگر را کامل و درست نقل کنید و گفته ها با ذکر مأخذ باشد، سعی کنید در گفتار و نوشتار خود حق گذشتگان را ادا کنید.

سه حدث از یک مخرج!

یک زمانی دست های اسـتعمار بخصوص انگلسـتان تلاش داشـتند در میان مسـلمانان ایجاد اختلاف کنند و به مذهب سازی و فرقه تراشـی روی آوردند، مرحوم آسید علی نجف آبادی که از علمای بزرگ بود و تا آخر عمر هم منبر می رفت یک روز به طنز می گفت: صوفیه و شیخیّه و بهائیه سه حدث هستند از یک مخرج!

فقرای قم

یک نفر آمـده بود قم خـدمت مرحوم حاج شـیخ عبد لکریم حائری و گفته بود چند نفر از فقرای قم را معرفی کنید من به آنها کمک کنم، ایشان فرموده بودند: فقیر کسـی است که مخارجش بیش از درآمدش باشد، به جز من و این متولّی مسجد به همه مردم قم می توانید کمک کنید! البته به نظر من ایشان احترام نگه داشته بود و الا خود ایشان هم از خودش چیزی نداشت.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۵۰

پسر عموی آیه الله طالقانی

ما با مرحوم آیه الله طالقانی در زندان بودیم، یک روز من به ایشان گفتم: پسر عموی شما به شما سلام رساند! ایشان با تعجب پرسیدند پسر عموی من کیست؟

گفتم: همین آقای یهودی که چند روز پیش به زندان آوردند! گفتند چگونه ایشان پسر عموی من هستند؟ گفتم چون ایشان فرزند اسحاق است و شما فرزند اسماعیل [که هر دو فرزندان حضرت ابراهیم (ع) بودند].

تحول فکری شافعی

شافعی در بسیاری از مسائل دو نظر دارد که این بیانگر تحول فکری وی در مقطعی از عمرش بوده است؛ آخرین کتاب وی «الأمّ» است که آخرین نظراتش در آن آمده است؛ نووی شافعی نیز از بزرگان شافعیه است، کتابی دارد به نام «منهاج» که همانند تبصره علامه در فقه شیعه است و شرحهای بسیاری بر آن نوشته شده است.

هر کسی فهمی دارد

مرحوم آیه الله بروجردی بارها می فرمودند: سخن بزرگان مانع آن نشود که انسان فهم خودش را کنار بگذارد و با تعبد نظر آنان را بپذیرد. به راستی این فرمایش درستی است و بسیار هم اتفاق افتاده که برخی بزرگان اشتباهات فاحشی هم داشته اند.

چند توصیه به شاگردان

درس خارج برای یادگیری روش اجتهاد است، لزومی ندارد افراد تا آخر عمر درس بروند، بلکه مباحثات چند برای پختگی طلاب بسیار مفید است. روش تدریس آیه الله بروجردی این بود که مطلب را خیلی این طرف و آن طرف می انداخت تا برای طلبه ملکه شود و در ذهن او جای بگیرد. می گویند روش تدریس مرحوم آخوند [خراسانی] هم به همین شکل بوده است. در اول هفته یک بحث را مطرح می کرده اند و تا آخر هفته آن را مورد بررسی قرار می داده اند. مرحوم امام خمینی می فرمودند: آیه الله

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۵۱

بروجردی بیست سال دیر آمدند به حوزه، روش ایشان بگونه ای است که طلبه ها بدون اینکه خود متوجه شوند مجتهد می شوند. تا جوان هستید و توان دارید روی موضوعات مختلف کار کنید و هر موضوع را به گونه ای کار کنید که بعد نیاز نداشته باشید روی آن وقت بگذارید.

علوم اولین و آخرین در مقدمه واجب

از مرحوم آمیرزا حبیب الله رشتی نقل می کنند که چهار سال در مباحث اصول بحث مقدمه واجب را گفت، در آخر بحث فرمود: بر این بحث چندان ثمرهٔ عملی مترتب نیست! یکی از شاگردان گفت: شما این چهار سال عمر ما را برای یک مسأله بی فایده ضایع کردی! ایشان فرمود: من این چهار سال از علوم اولین و آخرین در این مباحث برای شما گفتم حالا می فرمایید بی فایده بوده است!!

برده فروشی در ایران

با اینکه جهت گیری اسلام در جهت نفی بردگی است اما مسأله برده گیری و برده فروشی تا همین اواخر در ایران سابقه داشته است، من یادم هست در زمان رضا خان بچه بودم از اطراف خوزستان افرادی را که شرارت می کردند می گرفتند و آنها را در اصفهان می فروختند؛ در جنگ جهان هم لهستانیها را در ایران می فروختند.

استبداد زمینهٔ دین گریزی

در بولتن ها خواندم که در اندونزی پس از برکناری سوکارنو و روی کار آمدن سوکارتو پنج میلیون نفر از اسلام به مسیحیت گرویدند و این برای عالم اسلام مسأله است و هشداری است برای ما که اگر با مردم درست رفتار نشود و اهداف انقلاب اسلامی عملی نگردد زمینه دین گریزی در جامعه فراهم می شود.

چشمهٔ قیر نفت

قضاوت افراد دربارهٔ مسائل در محدودهٔ اطلاعات آنهاست، در مسجد سلیمان چشمه ای هست به نام چشمهٔ «قیرنفت» که نفت از آن می جوشد، در زمان سابق به

یکی از مردم آنجا گفته بودند انگلیس می خواهد بیاید نفت ایران را ببرد. گفته بود انگلیس بیاید هر چه می خواهد مشکش را پر کند و ببرد!

مصرف وجوهات

از مرحوم آسید أبو الحسن اصفهانی نقل می کنند که می فرمود: من وجوهات را به دو دسته می دهم، به یک دسته می دهم

که دستم را بگیرند و به یک دسته می دهم که پایم را نگیرند!

بخش دوم: نکته هایی در باره درایه، رجال، حدیث

برخی اشتباهات در کتابهای بزرگان

هم در جواهر و هم در کتابهای شیخ [انصاری] روایاتی نقل شده که گاهی اشتباهاتی در آن دیده می شود، مخصوصاً در کتابهای شیخ، چون این اواخر چشمهای ایشان درست نمی دیده، به همین جهت در نقل روایات باید به کتب اصلی مراجعه کرد، ممکن است به همین دلیل در کتابهای ایشان برخی فرعها نیز مقدم و مؤخر شده باشد.

صحت برخی روایات مرسله

برخی روایات ما که به عنوان مرسله از آن یاد می شود و گفته می شود مثلًا: حماد عن بعض اصحابه ... این روایات مرسله نیستند و نمی توان به این دلیل آنها را ضعیف دانست، چون بعض اصحاب لا بد افراد شایسته ای بوده اند متناسب با همان افرادی که روایت را نقل کرده اند، و لذا این روایات نزدیک به صحت هستند و نمی توان به عنوان مرسله به آنها نگاه کرد.

جایگاه روایات و اجماع در کتاب خلاف

کتاب خلاف مرحوم شیخ، کتابی بوده که در مقام مجادله با اهل سنت نوشته شده و گاهی به روایات منقول از اهل سنت برای رد نظرات آنان استناد کرده است. لذا

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۵۳

به روایات خلاف به عنوان اینکه از ائمه معصومین (علیهم السلام) صادر شده نمی توان استناد کرد. ادعاهای اجماعش هم اجماع مصطلح که کاشف از نقول معصوم است نیست.

معاویه بن شریح کیست؟

در زنجیره سند روایات ما معاویه بن شریح، همان معاویه بن مغیرة شریح است که نوۀ شریح قاضی است و ممدوح است.

جوامع اولیه و ثانویه

کتابهایی همانند «جامع بزنطی» از جوامع اولیه هستند که راویان احادیث روایاتی از ائمه علیهم السلام را در جزوات خود جمع

آوری می کرده انـد، کتابهـای «کافی»، و «تهـذیب» و «اسـتبصار» جوامع ثانویه هسـتند که روایاتی را از جوامع اولیه گردآوری کرده انـد و کتابهـایی هماننـد «وسایـل الشـیعه» را می توان سومین طبقه جوامع دانست که از مجموع جوامع پیشـین روایـاتی را گردآوری و دسته بندی کرده اند.

تخلیط در کتابهای گذشتگان

گـاهی چنـد کتـاب در یک مجلـد چاپ شـده و به هنگام نقل قول از آنها جابجایی صورت گرفته است. به عنوان نمونه کتاب نوادر أحمـد بن عیسـی با کتاب فقه الرضا یکجا چاپ شـده و برخی کتابها مطلبی را از آن به عنوان فقه الرضا نقل کرده اند، و این تخلیط در کتابهای گذشتگان زیاد است.

احتمال وجود اشتباه در نوشته های بزرگان

یـک روز مرحوم آیه الله بروجردی به هنگام نقل مطلبی از مرحوم شـیخ طوسـی که سـست بنظر می رسـید فرمودنـد: ایشان در زمـان حیـات خود آن قـدر کتاب نوشـته انـد که اگر ما تمام نوشـته های ایشان را بر ساعات عمرشان تقسـیم کنیم دو سه دقیقه بیشتر به این مطلب نمی رسد. اینها وحی منزل که نیست.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۵۴

تأثیر دانش راویان در روایات آنان

مرحوم آیه الله بروجردی در بـاره عمـار سابـاطی می گفتنـد ایشان عجم بوده و به ادبیات عرب کاملًا آشـنا نبوده است به همین جهت الفـاظ روایـاتش مضـطرب است، از سوی دیگر ایشـان از روایات سـکونی به عنوان معتبره یاد می کردنـد و می فرمودند روایات وی مفتیً به بوده است، سکونی آدم با سواد و ادیبی بوده و روایات منقول از وی همواره کم لفظ و پرمعناست. روایت ثلاثه لا یقصرون من صلاه، التاجر فی تجارته، الجابی فی جبایته و ... از سکونی است.

مضمرات سماعه یا زراره

مضمرات زراره یا مضمرات سماعه، روایاتی است که راوی در جزوه و یا کتاب خویش روایتی را از امامی نقل می کرده است و در روایات بعد دیگر نام آن امام را نمی آورده و با واو عطف می نوشـته است: و قال ... که در روایات بعد دیگر نام آن امام در متن روایت نمی آمده است؛ به اینگونه روایت گفته می شده است مضمرات سماعه یا مضمرات زراره.

ابو البختری یا أبو البهتری

أبو البختری که از روات احادیث است را بعضی گفته اند در اصل أبو البِهتری بوده، همان بهتری که در زبان فارسی است.

احتمال سقط و اشتباه در کتب قدما

در کارهای فردی گاهی اشتباهاتی رخ می دهد، ما در کتاب کافی یا کتاب وسایل و کتابهایی از این قبیل می بینیم سقطهایی وجود دارد، خیلی واوها تبدیل به فاء شده یا بالعکس به همین جهت نمی شود روی این فاء و واوها تا گاو و ماهی ایستاد و بر اساس آن فتویٰ داد. خود من گاهی چیزی را می نویسم، یکی دو بار هم می خوانم، ولی وقتی می دهم به افراد دیگری می خوانند می بینم در نوشته ام اشتباهاتی وجود داشته است؛

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۵۵

به همین جهت است که گاهی یک روایت در دو جای یک کتاب به دو شکل آمده است.

تکیه آیه اللّه بروجردی بر کتب قدما

مرحوم آیه الله بروجردی در فتاوای خود جز به کتب اربعه استناد نمی کردند و سایر کتب را به عنوان مؤید می آوردند، سرّ آن هم این بود که می فرمودند: کتب اربعه در طول سالها در دسترس بوده و خوانده می شده است وی دیگر کتابها متداول نبوده و ممکن است در آنها تحریف شده باشد و روایاتی را در آنها جا داده باشند، البته با آمدن صنعت چاپ احتمال تحریف در کتابها کمتر است، اگر چه ما در همین زمان هم می بینیم کم وزیادکردنها وجود دارد، من یک نسخه از فتوحات مکیّه ابن عربی دارم که در آن راجع به حضرت حجه امام زمان «عجل الله» مطلبی دارد، ولی در کتابهایی که الان چاپ شده در این باره مطلبی نیامده است.

قابل اعتماد نبودن کتاب جعفریات

کتاب جعفریات که منقول از اشعث بن قیس است، کتابی است که تا این اواخر در دسترس نبوده و از زمان مرحوم مجلسی پیدا شده به همین جهت اعتماد به روایات منقول در آن مشکل است.

تکیه آیه اللّه بروجردی بر اصول متلقات

آیه الله بروجردی می فرمودند اگر روایتی از معصومین به دست ما رسیده ما نمی توانیم به همهٔ جزئیات مضامین آن تا گاو و ماهی فتویٰ دهیم، اگر چند روایت در مورد مسأله ای باشد ما اجمالًا می فهمیم که چنین مسئله ای از معصوم صادر شده است ایشان بخاطر همین دخل و تصرفاتی که در روایات شده است، روی اصول متلقات از ائمه (ع) خیلی تأکید می ورزیدند.

بی اعتمادی به واقفه

علی بن ابو حمزه بطائنی از روات حدیث است و از ابو بصیر روایت بسیار نقل کرده است، او از سران واقفه است که پس از شهادت حضرت امام موسی بن جعفر (ع)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۵۶

برای اینکه پولهای زیادی که نزد آنان بود را به امام رضا (ع) ندهند، قائل شدند که آن حضرت از دنیا نرفته است. واقعاً بسوزد پدر این پول و قدرت که چه کسانی را از راه بدر نبرده است. کسی که بخاطر پول چنین کاری بکند به روایات او هم نمی شود اعتماد کرد، عثمان بن عیسی و سماع قندی نیز از واقفه اند که پولهای امام موسی بن جعفر را بر داشتند و به امام رضا ندادند.

به همین جهت فقها اگر روایت تنها از طریق علی بن جعفر روایت شده باشد را به آن اعتماد نمی کنند.

چهارصد هزار درهم برای جعل یک حدیث

معاویه چهارصد هزار درهم به ثمره بن جندب داد که یک حدیث جعل کند که آیه شریفهٔ «وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَشْرِی نَفْسَهُ ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللّهِ» دربارهٔ ابن ملجم نازل شده است.

دقت در نقل روایت

در نقل روایت باید توجه داشت که «قول بغیر علم» خود یکی از گناهان است، همانگونه که «قول خلاف واقع»- دروغ- نیز گناه است. در نقل روایت بسیاری از بزرگان به این نکته توجه داشته اند.

روایت مرفوعه چیست؟

روایت مرفوعه بر دو گونه است یکی اینکه روایت مرسل باشد و از همان ابتدا زنجیره سند نداشته باشد، دیگر اینکه روایت سند دارد ولی در نقل نیامده است، به این هم اصطلاحاً می گویند مرفوعه.

چند نکته ادبی

اینکه در فارسی گفته می شود چیزی را کپ کرد یعنی وارونه کرد از کفأ یکفأ عربی گرفته شده کفأ الإناء یعنی: ظرف را وارونه کرد.

نسیه در فارسی از نسیئه عربی گرفته شده نسیئه یعنی به فراموشی سپرد و به

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۵۷

تأخیر انداخت.

زادگاه أحمد بن عیسی برقی

أحمد بن عیسی برقی اهل قم است، برق روستایی است در اطراف قم که «رودخانه برقرود» از آنجا می گذرد و به سد کبار می ریزد.

زنجیره سند کتاب نهایه

مرحوم شیخ طوسی کتاب نهایه را که می نوشت تمام زنجیره سند روایت را ذکر می کرد و چون دید کتابش قطور می شود زنجیره سند را حذف کرد و تنها نام منبعی که این روایت را از آن نقل کرده آورد و گفت: باسناده عن فلان ... اما در ابتدای کتاب زنجیره سند کسانی که روایات را از آنها نقل کرده آورده است تا روایت هایش مرسل نباشد.

ابن براج شاگرد شیخ طوسی

ابن براج شاگرد شیخ طوسی و معاصر وی بوده است.

سعد اسکاف کیست؟

سعد اسکاف، راوی روایاتی از امام صادق (ع) است، اسکاف به معنی کفش دوز، به او «خفاف» هم می گفته اند، سعد بن طریف هم نام دیگر این راوی است.

اراضی سواد

اراضی سواد در روایات، اراضی عراق است، عربها هنگامی که از سرزمین خشک مجاز به زمینهای حاصلخیز عراق رسیدند و درختان سرسبز و باغستانهای سایه گستر آنجا را دیدند که از دور به چشم سیاه می آمد آنجا را اراضی سواد نامیدند.

صابری همان شاپوری است

عمر بن عبد العزیز بیاع صابری، از راویان مورد اعتماد و از اصحاب اجماع است و چون پارچه های جندی شاپور را می فروخته بدین نام ملقب شده صابری همان شاپوری است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۵۸

تواتر اجمالی چیست؟

تواتر اجمالی آنجاست که روایات مختلف است اما ما قطع داریم که یکی از آنها به طور قطع از معصوم صادر شده است، تواتر اجمالی بر پایهٔ علم اجمالی است.

راویان سنی مذهب در سلسله روات شیعه

در سلسله روات ما افرادی سنی مذهب هستند مانند حفص بن غیاث و کلّوب و ... اما در فقه ما به روایات آنان استناد می شود بخاطر اینکه آنها را موثق می دانند.

نکاتی دربارهٔ کتاب دعائم الاسلام

کتاب دعائم الاسلام، کتاب خوبی است. از کتابهای اهل سنت هم روایت نقل کرده، گاهی قسمتی از یک روایت در آنجا آمده که در کتابهای ما سقط شده است و شخص فقیه از کتاب دعائم مستغنی نیست، نویسنده آن که در قرن چهارم هجری می زیسته قاضی القضات خلفای فاطمی بوده و با اینکه اسماعیلی مذهب بوده ولی فقه شیعه را روایت کرده است.

تفسیر عیاشی

عیاشی از طبقه ۹ است. تفسیر عیاشی در ابتدا مسند بوده و بعدا در استنساخ سندهای آن را انداخته اند و اکنون آنچه به دست ما رسیده بی سند است، گاهی بخشی از روایات در این تفسیر آمده که در کافی نیامده است.

تفسیر قرطبی

تفسیر قرطبی تفسیر خوبی است، قرطب یکی از شهرهای اسپانیا بوده بر اساس دیدگاه مالك نگاشته شده، اصولًا کشورهای آفریقایی و قسمتی از اروپا در آن زمان مالکی مذهب بوده اند.

توجه به یک نکته در کتاب وسایل الشیعه

برخی مطالب در کتاب وسایل آمده که بخشی از آن روایت است و بخشی توضیح و یا نقل قول، که همه را صاحب وسایل به عنوان روایت آورده؛ از باب مثال

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۵۹

ایشان در باب ارث یک روایت کوچکی را که در تفسیر مجمع البیان با توضیح ایشان آمده، همه را در وسائل به عنوان یک روایت آورده در کتاب من لا یحضر هم اینگونه موارد پیدا می شود.

محمد بن اسماعیل کیست؟

در ارتباط با محمد بن اسماعیل که مرحوم کلینی از او روایت نقل می کند من در وشنوه- از ییلاقات اطراف قم که آیه الله بروجردی در ایام تابستان آنجا به سر می بردند- با آیه اللّه بروجردی گفتگو می کردیم، ایشان می فرمودند: این محمد بن اسماعیل غیر از محمد بن اسماعیل بزیع و غیر از محمد بن اسماعیل نیشابوری است، چون که آنها طبقهٔ شش و هفت هستند و ایشان که مرحوم کلینی از او روایت نقل کرده طبقه هشت است، من با ایشان در این زمینه مباحثه می کردم و گفتم چه اشکال دارد که ایشان آن قدر عمر کرده باشند که هم در طبقه هفت باشند و هم در طبقه هشت. فردای آن روز هنگامی که آیه اللّه بروجردی آمدند فرمودند: من دیشب در خواب دیدم که با آشیخ حسین علی داریم راجع به محمد بن اسماعیل مباحثه می کنیم و آن قدر فریاد می زدم که خانواده ام بیدار شد و گفت چه خبر است این قدر سر و صدا می کنید! رحمه اللّه علیه.

نکته ای در بارهٔ دیدگاههای ابن عقیل و ابن جنید

مرحوم آیه الله بروجردی در ارتباط با ابن عقیل و ابن جنید می فرمودند اینها در حوزه ها و مجامع علمی کمتر بوده اند و علمشان را سینه به سینه نگرفته اند، در گوشه ای می نشسته اند و با مطالعه فتوی می داده اند و لذا به نظرات منفرد آنان چندان اعتنا نمی کردند.

کمک گرفتن امام صادق (ع) از شهاب بن عبد ربه

شهاب بن عبد ربه- راوی برخی روایات- از دوستان امام صادق (ع) بوده که آن حضرت گاهی از وی برای کمک به شیعیان وجوهی را دریافت می کرده است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۶۰

عدم لزوم اجازهٔ روایت در این زمان

اجازه روایت تا زمان مرحوم مجلسی متداول بوده، چون در روایات دسّ و تحریف می شده، شاگردان روایات را برای استاد می خواندند و استاد بر آنها صحه می گذاشت و اجازه نقل روایت به آنها می داده، ولی در این زمان که صنعت چاپ رواج پیدا کرده دیگر اجازه روایت لزومی ندارد من هم از کسی اجازۀ روایت نگرفته ام.

جامعیت کتاب فقه الرضا

کتاب فقه الرضا با قطع نظر از اینکه از امام (ع) صادر شده است یا نه انصافاً کتاب جامعی است و کسی که آن را تألیف و تنظیم نموده بر فقه شیعه و موارد تعارض روایات واقف بوده است. البته در آن مواردی هم هست که با موازین فقه شیعه سازگار نیست.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۶۱

طبقات رجال احادیث

مرحوم آیه اللّه بروجردی بر طبقات رجال احادیث عنایت داشتند، می فرمودند:

علمای اهل سنت رجال احادیث را طبقه بندی کرده اند ولی علمای ما این کار را نکرده اند، ایشان مبدأ رجال حدیث را صحابه پیامبر اکرم (ص) می گرفتند و آنان را طبقه اول محسوب می کردند، تا یعنی صحابه را طبقه دوم می دانستند، روی این حساب اصحاب امام باقر (ع) و امام صادق (ع) مانند «زراره» و «محمد بن مسلم» را طبقۀ چهارم به حساب می آوردند، یعنی اگر اینها بخواهند از پیامبر (ص) روایت داشته باشند معمولًا باید با سه واسطه نقل حدیث کنند. البته ممکن است بعضی رجال معمّر باشند که دو طبقه حسابشان می کنیم مانند «حماد بن عیسی» و «حماد بن عثمان» که هم طبقه پنجم اند و هم طبقه ششم، ایشان بین استاد و شاگرد سی سال فاصله حساب می کردند، روی این اصل می گفتند: از زمان پیامبر اکرم (ص) که حساب کنی تا زمان شیخ طوسی دوازده طبقه می شود، شیخ طوسی طبقۀ نهم است، صدوق طبقه دهم، شیخ مفید طبقه یازدهم، شیخ طوسی طبقۀ دوازدهم، از شیخ طوسی تا شهید ثانی هم دوازده طبقه می شود، پس شهید ثانی در رأس طبقۀ بیست و چهارم است و پس از شهید ثانی تا زمان ما هم دوازده طبقه است که

آقای بروجردی می شد رأس طبقهٔ سی و ششم، و می گفتند هر طبقه صغار و کبار هم دارد آن وقت من به هم مباحثهٔ خودم مرحوم آقای مطهری می گفتم روی این حساب ما از صغار طبقهٔ سی و هفتم و مانند آقای خمینی و آقای گلپایگانی از کبار طبقهٔ سی و هفتم محسوب می شویم، چون همهٔ ما از شاگردان آیه اللّه بروجردی بودیم، بعداً من طی نوشته ای رجال مشهور هر طبقه را از زمان امام صادق (ع) و امام باقر (ع) به بعد اینگونه دسته بندی کردم.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۶۲

برخی از رجال موثق مشهور ائمهٔ معصومین علیهم السلام

طبقه چهارم از اصحاب امام باقر و امام صادق (ع)

۱- زراره بن اعین بن سنسن شیبانی ۲- محمد بن مسلم ثقفی کوفی ۳- برید بن معاویه عجلی ۴- أبو بصیر لیث بن بختری ۵- فضیل بن یسار ۶- معروف بن خرّبوذ (که این شش نفر از اصحاب اجماعند). ۷- ابان بن تغلب ۸- زیاد بن عیسی أبو عبیده حذّاء ۹- بکیر بن اعین ۱۰- حمران بن اعین ۱۱- محمد بن قیس بجلی (صاحب کتاب قضایا امیر المؤمنین ۱۲- اسماعیل بن عبد الرحمن جعفی ۱۳- یحیی بن قاسم أبو بصیر اسدی ۱۴- جابر بن یزید جعفی ۱۵- سلیمان بن خالد.

طبقهٔ پنجم از اصحاب امام صادق و موسی بن جعفر علیهم السلام:

۱- جمیل بن درّاج ۲- ابان بن عثمان که ناووسی است ولی ثقه و کثیر الروایه است ۳- عبد الله بن مُسکان ۴- عبد الله بن بکیر بن اعین (فطحی مذهب ولی ثقه است) ۵- حماد بن عثمان ۶- حماد بن عیسی و ایشان از اصحاب اجماعند ۷- عبد الله بن سنان ۸- عبد الله بن میمون قداح ۹- عبید الله بن علی بن ابی شعبه حلبی ۱۰- محمد بن علی بن ابی شعبه حلبی ۱۱- عمران بن علی بن ابی شعبه حلبی ۱۲- عبد الاعلی بن علی بن ابی شعبه حلبی ۱۳- حریز بن عبد الله سجستانی ۱۴- علا بن رزین ۱۵- ابراهیم بن عثمان ابو ایوب خزّاز ۱۶- صفوان بن مهران جمال ۱۷- هشام بن سالم ۱۸- هشام بن حکم ۱۹- معاویه بن عمار دهنی ۲۰- منصور بن حازم بجلی ۲۱- عمر بن یزید ۲۲- ادیم بن حرّ ۲۳- عمر بن اذینه ۲۴- فضل بن عبد الملک أبو العباس بقباق ۲۵- عبیده بن زراره ۲۶- یعقوب بن سالم ۲۷- محمد بن یحیی خزّاز ۲۸-

سماعه بن مهران (ثقه است گرچه گفته شده که او واقفی است) ۲۹- اسماعیل بن ابی زیاد سکونی (ثقه است اگر چه عامی است) ۳۰- عاصم بن حمید حناط ۳۱- اسحاق بن عمار (فطحی و ثقه است)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۶۳

۳۲- ایوب بن حر ۳۳- محمد بن علی بن نعمان حول مؤمن الطاق ۳۴- حفص بن بختری ۳۵- فیض بن مختار ۳۶- اسماعیل بن جابر ۳۷- علی بن رئاب ۳۸- عبد الرحمن بن حجاج ۳۹- عمار بن موسی ساباطی (فطحی و ثقه است) ۴۰- عیص بن قاسم بجلی.

طبقهٔ ششم از اصحاب امام رضا (ع):

۱- صفوان بن یحیی ۲- یونس بن عبد الرحمن ۳- حسن بن محبوب سرّاد ۴- محمد بن ابی عمیر ۵- أحمد بن ابی نصر بزنطی ۶- عبد الله بن مغیره که این شش نفر از اصحاب اجماعند ۷- علی بن حکم کوفی ۸- حسن بن علی وشّاء ۹- حسن بن علی بن فضال تیمی ۱۰- فضاله بن ایوب ۱۱- محمد بن اسماعیل بن بزیع ۱۲- نضر بن سوید ۱۳- زرعه بن محمد حضرمی. واقفی و ثقه است. ۱۴- حمید بن مثنی أبو المغراء ۱۵- عبد الرّحمن بن ابی نجران.

طبقهٔ هفتم از اصحاب امام جواد و امام هادی (ع):

۱- أحمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی ۲- أحمد بن محمد بن خالد برقی ۳- علی بن حسین بن فضال (که فطحی است ولی ثقه است) ۴- حسین بن سعید اهوازی ۵- علی بن مهزیار اهوازی ۶- محمد بن عبد الجبار صهبانی ۷- محمد بن حسین بن ابی خطاب ۸- فضل بن شاذان نیشابوری ۹- ابراهیم بن هاشم ۱۰- یعقوب بن یزید ۱۱- ابراهیم بن محمد همدانی ۱۲- محمد بن علی بن محبوب اشعری.

طبقهٔ هشتم:

۱- أحمد بن ادریس ابی علی اشعری ۲- علی بن ابراهیم بن هاشم ۳- سعد بن عبد الله اشعری ۴- عبد الله بن جعفر حمیری صاحب قرب الاسناد ۵- محمد بن حسین صفار مؤلف بصائر الدرجات ۶- محمد بن اسماعیل نیشابوری ۷- محمد بن یحیی عطار قمی.

طبقهٔ نهم:

۱- محمد بن یعقوب کلینی مؤلف کافی ۲- محمد بن حسین بن احمد بن ولید از

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۶۴

مشایخ صدوق ۳- علی بن موسی بن بابویه قمی پدر شیخ صدوق.

طبقهٔ دهم:

۱- محمـد بن بـابویه قمی ملقب به صـدوق مؤلف (من لا یحضـر الفقیه) ۲- احمـد بن محمـد بن حسـین بن احمد بن ولید ۳- جعفر بن محمد قولویه (مشایخ مفید)

طبقهٔ یازدهم:

۱- محمد بن محمد بن نعمان المفید.

طبقهٔ دوازدهم:

۱- علی بن حسـین مرتضی علم الهدی معروف به سید مرتضی ۲- محمد بن حسـین طوسی مؤلف التهذیب و الاستبصار که به شیخ طائفه شناخته می شود.

مرحوم علامه طباطبایی اصحاب اجماع را اینگونه به نظم آورده است:

قد اجمع الکل علی تصحیح ما یصح عن جماعه فلیعلما

و هم اولو نجابه و رفعه اربعه و خمسه و تسعه

فالسته الاولی من الامجاد اربعه منهم من الاوتاد

زراره کذا برید قد اتی ثم محمد و لیث یا فتی

کذا فضیل بعده معروف و هو الذی ما بیننا معروف

و السته الوسطی اولو الفضائل اربعه منهم من الاوائل

جمیل الجمیل مع ابان و العبدلان ثم حمادان

و السته الاخری هم صفوان و یونس علیهما الرضوان

ثم ابن محبوب کذا محمد کذاک عبد الله ثم احمد

و ما ذکرناه الاصح عندنا و شذّ قول من به خالفنا

بخش سوم: نکته های کلامی- فلسفی

استواری استدلال

در استدلال باید به یک نکته ثابت روشن مورد قبول طرف استناد کرد، یک دلیل

مسلم شرعی و یا یک برهان عقلی و یا یک چیزی که به یکی از بدیهیّات منتهی شود و الا استدلال کامل نیست.

سیرهٔ عقلا

مرحوم آیه اللّه بروجردی می فرمودند: اینکه می گوییم «سیره عقلا» یعنی عقل خودم، چون ارتکاز عقلا هم برگشت به این می کند که عقل انسان کار آنها را تأیید کند در حقیقت این من هستم که کار دیگران را می پسندم و درست تشخیص می دهم و این برای من حجت است.

تفاوت وجود و ایجاد

تفاوت بین وجود و ایجاد در اعتبار است، شی ء در انتساب به موجد، ایجاد است و نسبت به قابل، وجود.

سیره عقلا در رجوع به اهل خبره

اینکه عقلای عالم به اهل خبره مراجعه می کنند به نظر می رسد مبنای آن وثوق نفس است و الّا اگر پدری برای معالجهٔ فرزندش به طبیب مراجعه کرد ولی به طبابت او وثوق پیدا نکرد به نسخهٔ او عمل نمی کند، ملاک در عمل به گفته دیگران وثوق نفس است.

اراده چیست؟

اراده شوق مؤکد نیست آنچنان که مرحوم سبزواری فرموده و مرحوم آخوند خراسانی هم در کفایه از ایشان گرفته- چون آخوند خراسانی مدتی پیش مرحوم سبزواری درس می خوانده- مرحوم ملا صدرا می گوید: اراده از سنخ فاعلیت نفس است، چون انسان است که خودش تصمیم می گیرد کاری را بکند یا نکند. سقراط پس از آنکه قانون تصویب می کند که جام شوکران را بنوشد می گوید: من برای اینکه قانون شکسته نشود با اراده خود جام را می نوشم، اینکه می گویند ارادیت اراده کار خودش است، سخن درستی نیست، این انسان است که اراده را در خودش ایجاد می کند و الا جبر لازم می آید

.

بخش چهارم: نکته های فقهی – اصولی

مفاد روایت علی الید

مرحوم آیه اللّه بروجردی در ارتباط با حدیث علی الید می فرمودند معنای «ما اخذت» این است که اگر کسی چیزی را از کسی گرفت عهده دار پرداخت عین آن مال است و لذا اگر آن شی ء تلف شد و قیمت آن الان ترقی کرده است باید قیمت روز آن را بپردازد، آنچه موظف به پرداخت آن است در مرتبهٔ اول خود مال است و اگر تلف شده مثل و اگر نشد، قیمت روز آن را باید به صاحبش برگرداند. قابل توجه است بدانیم، روایت علی الید که یکی از محورهای فقه است و به عنوان یک قاعده از آن یاد می شود، در کتابهای روایی شیعه نیامده است و از طرق اصل سنت به آن استناد می شود.

غیر فتوایی بودن کتاب مکاسب

به مرحوم شیخ انصاری رحمه الله علیه گفتند: به فتاوای شما در [کتاب] مکاسب می شود عمل کرد؟ فرمودند: اگر فتوایی در آن پیدا کردید به آن عمل کنید! ایشان در کتاب مکاسب مطالب را خیلی این طرف و آن طرف انداخته و ابعاد آن را مطرح کرده ولی کمتر نظر داده است.

فتوای ابو حنیفه در نبیذ خرما

در زمان پیامبر اکرم (ص) خرماها را در آب می انداختند که مقداری مزهٔ آن عوض شود و این منشأ آن شده که بعداً ابو حنیفه به اشتباه فتوی دهد که با نبیذ خرما می توان وضو هم گرفت و خوردن آن اشکال ندارد. بعداً خلفای عباسی از این مسأله سوء استفاده کرده و مشروب خرما می خوردند و می گفتند ابو حنیفه آن را جایز دانسته است. بالاخره مشروب مست کننده به هر شکل آن حرام است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۶۷

آیا دیات حکم حکومتی است؟

در قرآن کریم برای دیات اندازه مشخص مطرح نشده است ما احتمال می دهیم که این یک حکم حکومتی بوده است که پیامبر اکرم (ص) متناسب با وضعیت زمان بخاطر رفع اختلاف بین مردم چیزی را مشخص می فرموده اند.

چگونگی واژه غسل در روایات

لازم نیست ما در روایات هر جا کلمه «یغسل» آمده است را حمل بر نجاست کنیم، ممکن است این دستور به غسل برای رعایت بهداشت و تمیزی بوده، مگر اینکه ما از قرینه ای بفهمیم که این شستن برای پاک شدن از نجاست بوده است.

جواز خریدوفروش الکل طبّی

در الکل های طبی هم ماده ای وجود دارد به نام «اتلیک» یعنی همان ماده ای که در فقاع [آبجو] ۵٪ آن وجود دارد و در عرق ۳۰٪ و در ودکا و ویسکی ۶۰ تا ۷۰٪ ولی چون مورد استفادۀ آن برای خوردن نیست خریدوفروش آن قطعاً جایز است و نگهداری آن هم بی اشکال است و بعید نیست بگوییم نجاست آن هم سیاسی است که به مصرف خوردن نرسد.

پاک شدن آب قلیل به اتصال است یا امتزاج؟

مرحوم آسید أبو الحسن اصفهانی فتوا می دادند که آب قلیل به مجرد تماس پاک می شود و ما بچه طلبه که بودیم آب گرم کتری را با لوله آن متصل می کردیم به آب کر و می گفتیم آب کتری پاک شد، حال آب کتری با شیر چه فرق می کند اگر مجرد اتصال پاک کند، شیر هم اگر به کر وصل شد پاک می شود.

تفاوت قول معصوم با فعل معصوم

اگر چه فعل معصوم حجت است ولی اطلاق ندارد و مقید به شرایط زمان و مکان است، بر خلاف قول معصوم.

ضرورت توجه به فتاوای و روایات اهل سنت

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۶۸

برخی اوقات ما، روایات منقول از اهل سنت را نقل می کنیم برای اینکه فتاوای فقهای شیعه ناظر بر آنهاست، روایت «ان اللّه اذا حرّم شیئاً حرم ثمنه» در روایات شیعه نیامده. اگر هم در کتب شیعه آمده با کلمۀ «اکل» است. انّ الله اذا حرّم اکل شی ء حرّم ثمنه با این حال در فقه شیعه این مسأله بسیار مورد گفتگو قرار گرفته است.

لزوم توجه به روایات ترخیصی

چرا برخی فقها فتوی می دهند که در برخی موارد مسافر باید نمازش را جمع بخواند؟ روح احکام اسلام ناظر بر تسهیل امر برای مسافر است.

همانگونه که احکام اسلام نباید زمین بخورد احکام ترخیصی هم نباید زمین بخورد.

کل شی ء لک حلال هم یک حکم ترخیصی شارع است.

تفاوت اماره و اصل

امارات موردش شک است ولی اصول عملیه موضوعش شک است.

نقش کارشناسان در تعیین مصادیق

به نظر می رسد آیه شریفهٔ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ بر کلیت و عموم خود باقی است و خداوند متعال هر گونه عقدی را مورد صحه قرار داده، در حقیقت آیه شریفه تأکیدی است بر همان مفهوم عرفی «مرد است و قولش» ولی ما شرایط صحت عقد را از شرع می گیریم، شرایطی مانند ربوی یا غرری نبودن. اسلام قواعد و ملاکها را می گوید تعیین مصادیق با علماء و کارشناسان مسائل اقتصادی است.

منشأ دلالت لفظ بر مفهوم

مرحوم آیه الله بروجردی می فرمودند دلالت لفظ بر مفهوم از باب دلالات ثلاث- طابقه و تضمن و التزام- نیست، بلکه از باب دلالت عقلیه است زیرا گوینده هدفی را در گفتار خود در نظر گرفته است.

امور عقلایی نیازمند تشریع نیست

مسائل مستحدثه که در جامعه به وجود می آید لزومی ندارد که مشابه آن در زمان

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۶۹

پیامبر (ص) وجود داشته باشد و آن حضرت آن را ردع نکرده باشد، مسائل متداول در جامعه و کارهای عقلایی نیازی به تشریع ندارد، اگر هم مطلبی آمده ارشادی است.

شارع اصل بیع را تشریع نکرده، بلکه جلو بیع غرر را گرفته است.

بخش های مختلف دین

تمـام دین در سه بخش است: «اعتقـادات» که اصـلاح تفکر انسان است «اخلاق» که برای اصـلاح سـجایا و غرائز انسان است و «فقه» که برای اصلاح و کنترل افعال انسان است.

تکیه آیه اللّه بروجردی بر کتب قدما

اگر طلبه ای بخواهـد در مسائـل صـاحب نظر بشود، از کتب متقـدمین فقهـا نمی توانـد صـرف نظر کنـد؛ کتابهـایی ماننـد مقنع صـدوق و نهـایه هماننـد کتـاب روایت است و بزرگـان آنهـا را محور فتاوای خود قرار می داده انـد. آیه اللّه بروجردی اگر در کتب قدما چیزی مشهور بود مخالفت با آن را جایز نمی دانستند، البته در مسائل تفریعی اجماعش را هم حجت نمی دانستند.

ایشـان می فرمودنـد تـا زمـان محقق در مسائـل اصولی فقهـا بر اسـاس متن روایات فتوا می دادنـد، ولی فقهای بعـدی نظرات و برداشتهای خودشان را نقل می کردند.

مستحدث بودن واژه متنجس

آیه اللّه بروجردی می فرمودند: قدما اصطلاح متنجس نداشتند، همه را می گفتند:

«نجس» یا «غدر» این اصطلاح مال متأخرین نظیر صاحب عروه و دیگران است.

استناد آیه اللّه بروجردی به القاء خصوصیت

مرحوم آیه اللّه بروجردی در درسـشان «الغـاء خصوصـیت» را زیـاد مطرح می کردنـد و به آن اسـتناد می جسـتند، مرحوم آقای حجت می فرمودنـد: الغـاء خصوصـیت همـان «قیـاس» است که اسـمش را عوض کرده انـد. البته شایـد «تنقیـح منـاط» از الغـاء خصوصیت به قیاس نزدیکتر باشد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۷۰

فرق قیاس و الغاء خصوصـیت این است که قیاس یک قاعده کلی از مسأله اسـتنتاج می کند و موارد مختلف را در آن وارد می دانـد، ولی الغـاء خصوصـیت این است که از همـان اول گفته می شود این یـک حکم کلی بوده و خصوصـیت در آن دخـالتی نداشـته است، مثلًا در این روایت که می گوید: رجل شک بین الثلاث و الاربع گفته می شود رجل در اینجا خصوصیت نداشته و حکم زن و مرد یکی است.

استناد شیخ و علامه به فتاویٰ و روایات اهل سنت

شیخ در خلاف و علامه در تذکره استدلالهای مماشاتی با اهل سنت زیاد دارند و برای رد نظرات آنان به فتاویٰ و روایات خودشان استناد می کردند.

جواز فروش کالاهای نجس

اینگونه نیست که هر چیز نجس صرفاً بخاطر نجاست آن خریدوفروش اشکال داشته باشد چه بسا چیزهای نجس دارای منافعی است که معامله به خاطر آن عقلایی است، در کافی روایتی داریم از امام صادق (ع) که می فرماید: اگر اهل کیمیا (شیمی دانها) می دانستند که چه فوایدی در غدره هست، آن را به مزایده می گذاشتند و برای خرید آن از یکدیگر سبقت می گرفتند.

حرمت مسکرات با هر شکل و به هر نام

ممکن است روزی بعضی از قرصها یا داروها ساخته شود که به مراتب از مشروبات الکلی مست کننده تر باشد آیا می توان گفت چون نام آنها در کتاب و سنت نیامده خریدوفروش و استفاده از آن حرام است.

ملاک حرمت لهو

مرحوم آیه اللّه بروجردی می فرمودند: حرمت لهو از باب حرمت خمر است ممکن است برخی از انواع لهو به گونه ای باشد که انسان را از خود بیخود کند و از واقعیات غافل سازد، مرحوم کلینی نیز بحث غنا را در باب اطعمه و اشربه ذکر کرده است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۷۱

ملاک نجاست چیست؟

الان در دنیا با وسائل پیشرفته فاضلاب را تصفیه و ضد عفونی می کنند و همان کاری را که در طبیعت انجام می گرفته و ما آن را پاک کننده می دانیم با دستگاه انجام می دهند.

آیا در این صورت می توان گفت همان فاضلاب نجس، پس از تصفیه پاک است؟

آقایان باید یک فکری برای این مسائل بکنند.

حجیت شهرت قدما تا کجاست؟

مرحوم آیه الله بروجردی شهرت قدما را حجت می دانستند، ولی این مسأله موارد نقضی هم دارد، مثلًا منزوحات بئر را همهٔ فقهای گذشته مطرح کرده بودند و آن را مسلم می دانستند ولی مرحوم محقق صاحب شرایع و فقهای پس از ایشان آن را نپذیرفتند، یا اینکه خود ما امروز اهل کتاب را پاک می دانیم ولی قدما آنها را نجس می دانستند، پس ما می توانیم بگوییم جایی شهرت قدما حجت است که یقین کنیم در آن مورد روایتی بوده و به دست ما نرسیده است.

ضرورت توجه به اهداف شارع در معاملات و امور اجتماعی

مرحوم آقای بروجردی می فرمودند ما درویش نیستیم که برویم سراغ ملاکات و واقعیات تا بخواهیم نجاست و طهارت واقعی را به دست آوریم.

ما فقیهیم و مأمور به ظاهر هستیم، ما می گوییم اگر کسی در لباس نجس نماز خواند و نمی دانست و بعداً فهمید، نمازش درست است. البته این فرمایش ایشان در برخی موارد بخصوص در مسائل عبادی صادق است، ولی بالاخره مصالح و مفاسد به ویژه در مسائل قضایی و حقوق و اجتماعی از غرض های اولیّه شارع هستند که بخاطر دستیابی به آن احکامی از سوی شرع صادر شده است.

جایگاه کتاب شرایع در فقه

مرحوم آیه اللّه بروجردی می فرمودند: کتاب شرایع محقق قرآن فقه است اصول متلقات را در آن مورد توجه قرار داده است، ایشان در هر مسأله ابتدا اصول متلقات را

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۷۲

می آورد، آنگاه به فروع و مطالب دیگر می پردازد این شیوه نوشتن در زمان شهیدین در هم ریخت و مسائل اصلی و فرعی با هم مخلوط شد.

جایگاه استناد به اجماع

در مسائل فلسفی، ریاضی، و به طور کلی مسائل عقلی اجماع به درد نمی خورد، اجماع تنها در مسائل تعبدی است. مرحوم آخوند کاشی در اصفهانی می گفتند: غنیه و خلاف اجماع دونی است!

آیا کراهت پوشیدن لباس سیاه یک حکم موسمی است؟

در برخی روایات آمده که پوشیدن لباس سیاه کراهت دارد، به نظر می رسد اینگونه روایات، روایات موسمی بوده در زمان

بنی العباس که پوشیدن لباس سیاه شعار آنان بوده است (سیاهجامگان) و برای شیعیان پوشیدن آن نهی شده است و در این زمانها بعید نیست کراهت هم نداشته باشد.

جایگاه وحدت در نماز جماعت

در نماز جماعت آنچه عمده است هماهنگی و وحدت مسلمانان است امام جماعت اهمیت چندانی ندارد و لذا اگر عارضه ای برای امام جماعت پیش آمد نماز باطل نیست و جماعت به امامت شخص دیگری ادامه پیدا می کند.

گسترش وجوب بر همه اجزای واجب

مرحوم حاج آقا ضیاء عراقی می فرمودند: وجوب روی اجزای واجب، مانند یک لحاف است که روی همه بچه ها را پوشانده است؛ هر قسمت لحاف یکی از بچه ها را پوشانده و اینگونه نیست که وجوب تنها روی جزء آخر واجب که متمم فعل است رفته باشد.

ایجاد مقدمه حکم عقل است

در باب مقدمه واجب حکم شرعی یکی است و آن هم روی ذی المقدمه رفته است، ایجاد مقدمه حکم عقل است، ما یک حکم بیشتر نداریم مگر در برخی موارد

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۷۳

مانند خمر و ربا که راجع به حرمت مقدمه هم دلیل خاصی داریم.

ناظر بودن برخی روایات بر فتاوای اهل سنت

من به آقایان سفارش می کنم کتب اهل سنت را مطالعه کنید، برخی از روایات ما ناظر به فتاوای آنهاست، به عنوان نمونه اهل سنت می گویند هم در نافله و هم در فریضه سجدهٔ سهو هست و در روایات ما آمده: لا سهو فی النافله که این ناظر بر سخن آنهاست.

من هنگامی که به نجف اشرف مشرف شده بودم، مرحوم آیه اللّه خویی در منزل [مرحوم] آیه اللّه صافی اصفهانی از من دیدن کردند، من به ایشان گفتم: چگونه شما به این مسأله فتویٰ نمی دهید که همهٔ غسلها از وضو مجزی است، با توجه به این که روایاتی به این مضمون داریم. [فتوای آیه الله خویی این است که با غسل ... می توان نماز خواند و نیاز به وضو نیست]

جواز و یا حرمت رقص

یک روز به دیدن [مرحوم] آیه الله گلپایگانی رفته بودم، به ایشان گفتم شما چگونه رقص زن برای شوهر را جایز می دانید با اینکه در روایت از مطلق زفّ (رقص) نهی شده است «نهی النبی عن الزفّ». ایشان فرمودند بر اساس روایات جواز تزیین زن برای شوهر. گفتم پس شما غنای زن برای شوهر را هم جایز می دانید؟ ایشان گفتند: نه، آن دیگر جایز نیست.

عدم جواز ناتوان ساختن فرد از انجام منکر

خداوند متعال نهی از منکر را از ما خواسته ولی عاجز ساختن فرد از انجام گناه را از ما نخواسته است، این با اختیار انسان منافات دارد؛ عاجز ساختن فرد از انجام منکر جایز نیست.

ملک اشخاص نبودن وجوهات

در نجف آباد ما مجتهدی بود به نام حاج شیخ احمد، هنگامی که ایشان از دار دنیا رفتند من از آیه اللّه بروجردی پرسیدم اموالی از وجوهات پیش ایشان بوده چه بکنیم؟

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۷۴

ایشان فرمودند: اینها ملک شخص نیست باید در مصارفش مصرف شود، موقوفات عامه نیز ملک اشخاص نیست، وقف ملک کسی نیست، وقف فک ملک است. آیه اللّه بروجردی می فرمودند وقف به «علی» متعدی می شود و باید در مورد وقف مورد استفاده قرار گیرد.

احکام تشریعی پیامبر اکرم (ص)

پیامبر اکرم (ص) در زمان خود تشریع هم داشته است، در روایات داریم نماز ظهر دو رکعت بوده و پیامبر اکرم (ص) دو رکعت بر آن افزود. احکام حکومتی هم می تواند تشریعش برای همهٔ زمانها باشد مثل روایت لا ضرر که به عنوان یک قاعده برای همهٔ اعصار و زمانهاست و حتی بر سایر احکام اولیه حکومت دارد.

اشتقاق مشتقات از جوامد

در زبانها رایج است که مشتقات را از جوامد انتزاع می کنند، در مفردات گفته غنیمت از «غَنَم- گوسفند- گرفته شده است، غنیمت یعنی «گوسفند بر». چون عرب گوسفند را بهره ای بزرگ می دانسته واژه غنیمت را از غنم گرفته است. همانگونه که

واژه «امام- جلودار-» از «امام- جلو-» گرفته شده است.

احتیاط در سه مرتبه گفتن تسبیحات اربع

اگر مطلبی در کتابهای متقدمین آمده باید به آن عنایت شود، اخیراً در ارتباط با مسأله تسبیحات اربع به کتابهای قدما مراجعه کردم دیدم عموماً نظر آنان سه مرتبه گفتن است، فرموده اند یا حمد خوانده شود یا سه مرتبه تسبیحات اربع و لذا ما در فتوی گفتیم احتیاط در سه مرتبه گفتن است. سه مرتبه گفتن با حمد برابر است نه یک مرتبه گفتن.

عدم دلالت امر بر فور یا تراخی

امر دلالت بر فور و یا تراخی ندارد. درک فور یا تراخی از امر، یک امر عقلی است که انسان تا هر زمان اطمینان به قدرت انجام خود دارد می تواند انجام امر را به تأخیر

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۷۵

اندازد. این فرمایش آیه الله بروجردی است. اما انسان چگونه می تواند نسبت به یک ساعتِ آیندهٔ عمر خود اطمینان داشته باشد؟

غیر عبادی بودن خمس و زکات

در مباحث خمس و زکات مبحثی وجود دارد که آیا اینها عبادی هستند یا نه، عمده دلیل آنها بر عبادی بودن اجماع است که ما آن را خراب می کنیم و شواهدی داریم که این امور عبادی نیستند.

بلوغ در سیزده سالگی

طبق فتوای ابو حنیفه پسر و دختر در سیزده سالگی به حد بلوغ می رسند و فرقی بین آنها گذاشته نشده است مگر اینکه پیش از سیزده سال دختر حائض و یا پسر محتلم شود، روایت موثقه ای هم به این مضمون داریم.

قاعدهٔ حیلوله و قاعدهٔ فراغ و تجاوز

قاعدهٔ حیلوله جایی است که واجب مقید به وقت باشد، مانند نماز ظهر و عصر که با پایان یافتن وقت آنها و حایل شدن غروب آفتاب دیگر اداء محسوب نمی شود.

قاعده فراغ و تجاوز هم جایی است که ترتب شرعی در کار باشد و نوعاً آقایان می گویند این دو مخصوص نماز است ولی

قاعدهٔ حیلوله در فقه کاربردهای دیگری هم دارد.

قرعه یا قاعدهٔ عدل و انصاف

در باب تزاحم حقوق آیا باید به قرعه عمل شود یا به قاعده عدل و انصاف؟

مرحوم امام به قاعده قرعه عمل می کردند و آیه الله بروجردی به قاعدهٔ عدل و انصاف.

اما به نظر می رسد عقلا به هر دو شیوه عمل می کنند. تنبیهات کفایه راجع به قرعه مباحثی دارد.

مشخص شدن تکلیف با اصول عملیه

اصول عملیه واقع را برای ما روشن نمی کند اما تکلیف را مشخص می کند؛ مانند استخاره که کشف واقع نمی کند ولی انسان معتقد را از تحیر بیرون می آورد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۷۶

حلیت و حرمت صفت ذات یا صفت فعل

حلال و حرام هم صفت فعل است و هم صفت ذات و اگر به ذات اطلاق شد به اعتبار فعل است، اگر گفتند مادر یا خواهر حرام است به اعتبار ازدواج با آنهاست، اگر گفتند میته حرام است به اعتبار خوردن آن است، و این باب واسعی است که در همهٔ ابواب فقه جریان دارد؛ مرحوم آیه الله بروجردی این نکته را از محقق قمی نقل می کردند و ایشان را تحسین می کردند.

تقدم فهم مجتهد به شهرت قدما

مرحوم آیه الله بروجردی با اینکه عنایت داشتند بر خلاف شهرت قدما فتوا ندهند، اما در مساله ای ایشان فتوایی بر خلاف شهرت داشتند، به ایشان عرض کردم شما چگونه بر خلاف بزرگان فتوی می دهید؟ فرمودند مثلًا فرض بگیرید ما در قرن سوم زندگی می کنیم و مرحوم شیخ طوسی و شیخ مفید و ... بناست در قرن چهارم بیایند، ما اگر می خواستیم فتوا بدهیم می گفتیم صبر کنیم تا بزرگانی در قرن بعد بیایند و چیزی بگویند و ما بر اساس گفتهٔ آنان نظر بدهیم! بالاخره ما چیزی را می فهمیم بر طبق آن فتوا می دهیم.

تداوم ملکیت مورث در وارث

اینکه در باب ارث گفته می شود میراثی که به انسان می رسد خمس ندارد، شاید علت آن این باشد که وارث وجود تنزیلی میت است. در ملک تغییری حاصل نشده، در حقیقت همان مالکیت مالك است که در وجود فرزندانش تداوم یافته است.

مضارعه و مساقات از مصادیق شرکتند

مضارعه و مساقات و مضاربه هر سه از اقسام شرکتند است. به نظر می رسد اگر از این سه نوع شرکت القاء خصوصیت شد می توان گفت از نظر اسلام شرکت کار و سرمایه به هر شکل آن صحیح است.

حجیت شهرت در اصول متلقات

مرحوم آیه اللّه بروجردی می فرمودند: مرحوم شیخ در مقدمه نهایه نوشته است که

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۷۷

من اصول متلقات از معصومین را در نهایه آوردم و فروع را در مبسوط تا فقهای سنت بدانند که شیعه هم قدرت استنباط دارد. اما در زمان شهیدین این دو سنخ مسائل [مسائل اصلی و فرعی] با هم مخلوط شد. ایشان فرمودند: در اصول متلقات اگر شهرت باشد کاشف از قول معصوم است ولی در قسم دوم اجماعش هم حجت نیست.

قاعده ید

«قاعده ید» یک امر عقلایی است که شارع هم آن را ردع نکرده است و باید دید عقلا تا چه اندازه به آن عمل می کنند و ظاهراً استناد عقلاـ غلبه است، قاعدهٔ ید را اگر بگوییم از اصول عملیه است مورد آن شك است. ید اگر «ید امانی» یا «ید عدوانی» باشد حجیت ندارد و استصحاب حالت سابقه می شود.

مفهوم فقیر

فقر به معنی نیازمندی است. به سوراخ و شکاف هم فقره می گویند. فقره الثوب یعنی: گسستگی و پارگی لباس. به چاه نیز فقیر گفته می شود. فقیر فی داره یعنی: در خانه وی چاه است. به مصیبت کمرشکن و بزرگ نیز فاقره می گویند. أیها الناس انتم الفقراء الی الله یعنی: واقعاً ما از هر جهت به خداوند نیازمندیم. انفاق در اسلام برای بر طرف کردن فقر و پر کردن شکافهاست.

شأن واقعی و شأن ساختگی

اینکه در مباحث فقهی داریم شأن افراد، شأن واقعی افراد است؛ بعضی شأن ها شأن ساختگی و موهون است. در مورد پرداخت زکات به فقیر، قول فقیر موضوع نیست اداء زکات موضوع است و برائت یقینی می خواهد. برخی گفته اند در شبهات موضوعیه فحص لازم است، البته مورد ادعای فقر از مواردی است که ادعای شخص مسموع است و نیازی به بینه نیست.

کتاب علی (ع)

در زمان پیامبر اکرم (ص) نوشتن حدیث را بدعت می دانستند، اما حضرت

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۷۸

علی (ع) عنایت داشتند که کلمات آن حضرت را بنویسند و کتابی از حضرت در این رابطه نزد ائمه (ع) بوده است.

استناد فقهای اهل سنت به روایت ثقلین

در مورد حدیث ثقلین «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی» من کتابهای اهل سنت را استقصا کردم سی و پنج نفر از فقها و روات اهل سنت را پیدا کردم که به استناد این حدیث گفته اند: به گفتار عترت پیامبر نیز می توانیم استناد کنیم. اما در مورد عمل به گفتار ابو حنیفه و دیگر پیشوایان اهل سنت چنین مطلبی نرسیده است و این مطلبی جدای از اعتقاد و یا عدم اعتقاد به امامت ائمه معصومین علیهم السلام است.

آیا جزیه همان گزیت است؟

به نظر می رسد واژه جزیه که در قرآن کریم آمده است همان گزیت فارسی باشد که در قرآن کریم مورد استفاده قرار گرفته است و از این قبیل واژه ها در قرآن زیاد داریم مانند واژه سجّیل در سوره فیل که گفته اند معرب سنگل است «البته ماوردی و برخی دیگر گفته اند جزیه از ریشه جزاء است یعنی پولی که کفار در برابر امانی که به آنها داده می شود می پردازند، که در این صورت گزیت فارسی از جزیه عربی گرفته شده. از سوی دیگر ممکن است هر دو واژه وابسته به زبانهای خود باشند و هیچ یک از دیگری گرفته نشده باشد.

توضیح مصطلحات

اشاره

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۸۱

از آن جهت که مباحث این مجموعه برای سطح عالی حوزه علمیه (دانش پژوهان درس خارج) تدریس شده و به رشته تحریر

در آمده است و برخی مباحث تخصصی در آن مورد گفتگو قرار گرفته که بسا برخی لغات و مصطلحات آن، به ویژه برای دانشجویان و دانش پژوهان نیاز به توضیح داشته باشد- همانگونه که در مقدمه جلد نخست یادآور شدیم- اینک بخش حاضر را بدین موضوع اختصاص دادیم که به ترتیب الفبا خدمت خوانندگان عزیز تقدیم می شود، امید است مفید فایده قرار گیرد.

حرف (الف)

آتش زَنَه:

چیزی که با آن روشن کنند، چخماق، سنگ و آهنی که در قدیم هنگام روشن کردن آتش به هم می زدند و از آن جرقه تولید می شد. (فرهنگ عمید، ص ۵۵)

آریستوکراسی:

اصطلاحی است مأخوذ از ریشه یونانی aristokratia (حکومت بهترین ها) که در زبان سیاست به مفهوم حکومت اشراف و نجبا به کار می رود. این اصطلاح از سوی فلاسفه یونان باستان و در رابطه با ساختار اجتماعی آن کشور ابداع گردید ... در یونان قدیم مراد از آریستوکراسی نوعی از حکومت بود که زمامداران آن

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۸۲

اشراف و نجبا باشند در حالی که منظور از آریستوکراسی در قرون جدید حکومت طبقهٔ ممتاز به زیان تودهٔ مردم است.

(فرهنگ علوم سیاسی- ج ۱، ص ۸)

آداب قضاء:

اصطلاح فقهی است، و آن التزام قاضی باشد به آنچه شرعاً رعایت آن بر قاضی لازم است مانند بسط عدل، رفع ظلم، ترک میل و رغبت بر یکی از طرفین، رجوع به آداب قضا و ...

(فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱، ص ۱۱).

ابن سبیل:

در راه مانده، کسی که در جایی به جز محل خود درمانده شود، چنین کسی ممکن است در شهر و دیار خویش توانگر باشد ولی در شرایطی از جمله غربت ممکن است هیچ راهی برای بهروری از دارایی خود نداشته باشد. چنین کسی یکی از

مستحقین زکات و خمس است.

(دایره المعارف تشیع، ج ۱، ص ۳۲۵.

اتلاف بالتسبیب:

(اصطلاحی فقهی است) در کلیات حقوقی آمده است یکی از اسباب ضمان اتلاف است به اینکه شخص مال دیگری را بدون اذن وی از بین ببرد، اتلاف یا بالمباشره است یا بالتسبیب. ملاک در اتلاف صحت استناد فعل است به شخص عرفاً و لذا گفته اند سبب اقوی از مباشر است و جهت آن ضعف اسناد فعل به مباشر و قوت اسناد آن به سبب است. پس امر دائر مدار صحت و قوت اسناد است.

(فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱ ص ۵۷).

اجتهاد:

در لغت به معنی تحمل مشقت و سختی است و در اصطلاح عبارت است از صرف تمام توان و کوشش تا از ادله، ظن به حکم شرعی پیدا شود، از سوی دیگر ملکه ای اجتهاد است که در پرتو آن دلیل های شرعی و عقلی را بدست می آورند تا احکام شرعی و وظایف عملی را از آنها بیرون آورند، به عبارت دیگر اجتهاد، ملکه ای

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۸۳

است که به وسیله آن قدرت بر استنباط حکم شرعی فرعی از دلیل آن حاصل می گردد.

(کفایه آخوند- بحث اجتهاد و تقلید).

اجماع:

وحدت نظر فقهای هر زمان درباره یک نظر به گونه ای که حاکی از قول معصوم باشد را در اصطلاح علم اصول اجماع گویند. برای فقهایی که در یک زمان چنین اجماعی حاصل شده آن «اجماع محصل» و نسبت به فقهایی که این اجماع برای آنان نقل شده اما خود در آن حضور نداشته اند «اجماع منقول» است.

(اصطلاحات الاصول، علی مشکینی، ص ۳۲)

اجماع کاشف:

اجماعی است که کاشف از قول معصوم باشد و همین اجماع است که مورد قبول فقهای امامیه است.

(مبانی- جلد ۴، ص ۳۱)

اجماع مقدر و فرضی:

اگر مسئله ای به اندازه ای روشن و واضح باشد که اگر از هر فقیه شیعی یا سنی از آن سؤال شود به مشروعیت یا عدم مشروعیت آن فتوی دهد اجماع مقدر و فرضی نامیده می شود، نظیر آن مسأله مشروعیت زندان است.

(مبانی- ج ۴، ص ۵۱).

اجماع محقق:

به اجماعی اطلاق می شود که فرضی و تقدیری نباشد و واقعاً وجود داشته باشد.

(مبانی- ج ۴، ص ۵۱).

احتکار:

اصطلاحی فقهی به معنی حبس نمودن و نگاه داشتن طعام و آذوقه و حبوبات و مایحتاج مردم است به انتظار این که اجناس گران شود و محتکر استفاده فراوان ببرد. احتکار در قوانین جمهوری اسلامی ایران جزء جرایم ضد انقلابی محسوب می شود و مرتکب آن از طرف حاکم شرع به تعزیر یا به جزای نقدی محکوم می شود.

(دایره المعارف تشیع، ج ۱، ص ۴۹۵)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۸۴

احکام ثانوی:

حکمی (یا احکامی) که روی موضوع با توجه به عوارض آن می آید، مثل خوردن گوشت مردار در مواقع اضطرار.

(اجتهاد و زمان و مکان- ج ۲، ص ۱۶۶)

احکام ثابت:

آن قـوانینی که مربوط به پرورش فطرت آدمی است، همـان قوانینی که در هیـچ حـالت توسـط هیـچ کس قابـل تغییر و تبـدیل نیست. حلال محمد حلال الی یوم القیامه. بحث ثابت و متغیر درآمدی بر بحث زمان و مکان تلقی می شود.

(اجتهاد و زمان و مکان- ج ۲، ص ۴۳)

احکام ولایی [احکام حکومتی]:

احکام اجرایی است که توسط رهبر مشروع جامعه اسلامی بر اساس مصلحت اسلام و جامعه اسلامی و نظام صادر می شود.

نمونه های حکم حکومتی، ۱- قوانین راهنمایی و رانندگی، ۲- جلوگیری از تصرف در انفال.

(اجتهاد و زمان و مکان، ج ۲، ص ۲۱۱).

احیاء موات:

موات در اصـطلاح لغویـان و فقهاء دو اطلاق دارد یکی خاص و دیگری عام. در اصـطلاح خاص، زمین موات زمینی است که در آن کشت و زرع نمی شود و به حالت فعلی قابل اسـتفاده نیست و آن را موات و موتان و میته می گویند و بالعکس به زمین های دارای آب و علف حیّ گفته شده است در اصـطلاح عام، زمین موات زمینی را گویند که در آن زراعت نمی شود و هیچ گونه علف و نبـات و اشـجاری در آن نیست و بلاصـاحب افتـاده، احیـاء موات یعنی آباد کردن زمین هایی که به صورت فوق توصیف شده است.

(دائره المعارف تشیع، ج ۱، ص ۵۳۸).

اخبار متعارضه:

تعـارض یعنی خلاـف یکـدیگر آمـدن، معـارضه کردن یکی بـا دیگری، تعارض در اصـطلاح اصول فقه عبارت است از تنافی مدلول دو دلیل [دو خبر] آنچنان

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۸۵

که به هیچ وجه امکان سازگاری و توافق میان آن دو نباشد، مثل اینکه یکی وجوب را برساند و دیگری عدم وجوب را.

(معارف و معاریف، ص ۵۸۸)

اختلال نظام:

اختلال در لغت سست و تباه شدن کار و نابسامانی و بی نظمی است و نظام، اصطلاحی منطقی فلسفی نجومی و اجتماعی است. نظام یعنی ترتیب و تنظیم بر اصل منطقی و طبیعی، کلیه موجودات عالم را نظام معین و خاصی است که هر یک در مرتبت خود واقع و ارتباط خاصی با یکدیگر دارند و تمام موجودات را این ارتباطات در حکم یک موجود قرار داده است و همه را به هم پیوسته است و همه لازم و ملزوم یکدیگرند. اختلال نظام، تباه شدن و نابسامانی چنین ارتباطی است. (فرهنگ معارف اسلامی، ج ۴، ص ۴۶۲).

اختلال نظام، اخلال بالنظام، اخلال در نظم، اختلال در نظم، برهم زدن نظم، اغتشاش، بر هم زدن اوضاع.

(فرهنگ اصطلاحات معاصر، نجف علی میرزایی، ص ۵۱).

اختیار:

به معنای انتخاب و برگزیدن بهترین چیز و کس است و به معنای ترجیح یکی از دو امر یا امور است بر دیگری، اختیار مقابل اضطرار و اجبار است و فاعل مختار در مقابل فاعل موجب و مضطر است.

(فرهنگ معارف اسلامی دکتر سید جعفر سجادی، ج ۱، ص ۱۰۵)

اداره حسبه

: حسبه در اصطلاح شرع مبارزه با منکرات علنی و وادار نمودن مردم به اقامه واجبات است در صورتی که آشکارا ترک شده باشند و در شریعت اسلام حسبه یک امر گسترده است که شامل هر نوع عمل مشروعی که برای رضای خدا انجام می شود می گردد، مانند اذان گفتن، امامت جماعت نمودن، اداء شهادت، تصدی امر قضاء و از این قبیل امور.

(معارف و معاریف، ج ۴، ص ۴۸۹)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۸۶

حِسبه، به کسر حاء از اصطلاحات فقهی حکومت اسلامی است، اصل این ماده در لغت به معنی انجام مطلق کار خیر به هدف دریافت اجر و پاداش و ثواب از خداوند است ولی در اصطلاح فقهی اقدام حاکمان مسلمان یا برگزیده از سوی آنان در امر به معروف و نهی از منکر و تشویق مسلمانان و اهل ذمه به انجام کارهای حلال و رعایت عدل و انصاف و دوری از حرام و گناه در زندگی روزمره خود است، و به تعبیر دیگر حِسبه نام سازمانی است که نظارت و بازرسی و ارشاد و هدایت مردم جامعه اسلامی را به عهده داشته و آنها را در رفتارهای خصوصی و عمومی و معاملات روزمرهٔ زندگی اجتماعی به رعایت موازین

شرع و عدل و انصاف دعوت نموده و از گناه و ظلم و حرام بر

حذر می دارد.

(دایره المعارف تشیع، ج ۶، ص ۲۸۱)

ارتکاز ذهنی:

آنچه دارای سابقه ذهنی می باشد و اکتسابی است.

ارتکاز فطری:

آنچه سابقه دارد ولی اکتسابی نیست.

الارتکاز:

تکیه دادن را گویند. «الارتکاز علی السّلطه» متکی به زور و قدرت شدن.

(المنجد عربی به فارسی- محمد بندرریگی- ج ۱، ص ۶۱۴)

استعاره:

اصطلاحی است در علم معانی بیان و از عاریه گرفته شده و مراد از آن استعمال لفظی است در معنی یا معناهایی که به معنی حقیقی آن نزدیک باشد.

(مبانی- ج ۱، ص ۱۴۳)

استصحاب:

قاعده ای در اصول فقه است و معنی آن این است که اگر به چیزی یقین داشته باشیم باید ادامه دهیم و نباید به شک در زوال توجه کنیم.

(مبانی- ج ۲، ص ۴۱)

استنباط:

استخراج از چشمه، «نبط الماء» یعنی آب از منبع خود بیرون آمد. در اصطلاح استنباط استخراج معانی است از نصوص بر اثر ذهن سرشار و قریحه قوی.

(معارف و معاریف- سید مصطفی حسینی دشتی، ج ۲، ص ۱۹۲)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ‌۸، ص: ۳۸۷

اشتغال یقینی:

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه‍ ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ‌۸، ص: ۳۸۷

از اشتغال ذمه است و در اصول منظور این است که تا برائت یقینی از کاری و چیزی حاصل نشود به وظایف سابق اشتغال باقی است و باید به موجب آن عمل شود، اشتغال یقینی مستلزم برائت یقینی است.

(فرهنگ معارف اسلامی- ج ۱، ص ۲۰۲)

اصاله الصحه:

(اصطلاحی اصولی است) در کلیات حقوقی آمده است اصالت صحت در مطلق عقود جاری است خواه شبهه حکمیه باشد یا شبهه موضوعیه. اصاله الصحه اصلی است دامنه دار و در عبادات هم جاری است چه رسد به عقود و معاملات، مثل عقد مسابقه که در صورت شک اصل صحت آن است و غیره البته آنچه مورد بحث است حدود و قیود و مقدار مفاد و موارد آن است.

(فرهنگ معارف اسلامی- ج ۱، ص ۲۰۸)

اصاله البراءه:

اصطلاحی اصولی است و از جمله ادلهٔ عقلی است. در مورد شک در تکلیف مقتضای اصل برائت است زیرا به حکم عقل مؤاخذه بدون بیان قبیح است.

(فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱، ص ۲۰۶؛ کلیات حقوقی، ص ۱).

اصل اطلاق:

اصل اطلاق در جایی به کار می رود که لفظ مطلقی وارد شده باشد و صلاحیت حالت ها و قیدهای مختلف را داشته باشد و انسان احتمال بدهد که برخی از این حالت ها یا قیدها مراد متکلم باشند. مثلًا خداوند تبارک و تعالی فرمود، «احلّ الله البیع» و انسان شک کند که آیا صحت بیع متوقف بر عربی بودن عقد بیع است یا نه؟ در چنین مواقعی به اصل اطلاق تمسک می شود و حکم به جواز عقد بیع به غیر عربی می شود.

(فرهنگ اصطلاحات اصولی، ج اول، ص ۱۲۷)

اصحاب اجماع:

این اصطلاح از زمان کشّی (م ۳۴۰ ق) و شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) و نجاشی (م ۴۵۰ ق) پیداشده و مصطلح آنهاست و بعد از ان عده ای از متقدمین و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ‌۸، ص: ۳۸۸

متأخرین مثل سید بن طاووس (م ۶۰۶ ق) و علامه حلی (م ۷۲۶ ق) و میر داماد (م ۱۰۴ ق) آن را به کار برده اند، اصل عبارت آنها این است «اجتمعت العصابه علی تصحیح ما یصح عن جماعه) یعنی اجماع کرده اند عالمان علم درایه و حدیث بر صحیح دانستن روایات جماعتی از اهل حدیث که نحو صحیح روایت می شود، به این جماعت اصحاب اجماع می گویند. که نامهای آنها در کتب رجال و درایه آمده است.

(دائره المعارف تشیع، ج ۲، ص ۲۰۷)

اصحاب بدر:

اصحاب بدر جمع کسانی است که در جنگ بدر ملازم پیامبر بودند. و به خاطر مقام پیشتازی و سابقهٔ آنان، از جایگاه ویژه ای در بین مسلمانان برخوردار بودند.

اصل اولی:

یا به تعبیر دیگر «سنگ بنای نخستین» یک اصل عقلی فقهی است که هنگام بحث از هر مسأله که حکم روشنی برای آن هنوز

در دست نیست به عنوان پایه و مبنا قرار می گیرد در مسأله ولایت و حاکمیت مرحوم شیخ انصاری در مکاسب ص ۱۵۳ اصل لا ولایه لاحد علی احد را مبنی واصل قرار داده آنگاه ولایت خداوند سبحان، پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) و ولایت فقیه را از آن استثناء نموده است.

(مبانی فقهی- ج اول، ص ۱۱۱)

اصول متلقاه:

اصولی که نزد علمای صدر اول مشهور بوده ولی مکتوب نبوده است و چون نزد علمای صدر اول مشهور بوده فقهاء تلقی به قبول کرده اند، تا آنجا که برخی علما آن را از اجماع قوی تر می دانستند.

(از افاضات معظم له در درس)

اضرار:

(زیان رساندن) امیر المؤمنین (ع) به همه کارگزاران خود بخشنامه کرد که نوک قلمها را باریک نمائید و سطرها را به یکدیگر نزدیک کنید و کلمات زائد را حذف نموده آنچنان که تنها معنی مقصود را برساند از زیاده نویسی بپرهیزد که «فان اموال

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۸۹

المسلمین لا تحمل الاضرار»: اموال مسلمانان تاب زیان رسانی را ندارد.

(معارف و معاریف- ج ۲، ص ۳۳۲)

اضطرار:

بیچاره شدن و درماندگی، و آن از مواردی است که محرمات بدان مباح و بعضاً واجب می شود و در مواردی تقیه واجب می شود و حالت اضطرار در موردی است که مسأله ضایع شدن نفس محترمه در میان باشد.

(فرهنگ معارف اسلامی- ج ۱، ص ۲۳۰)

اطلاق:

رهانیدن و رها ساختن است اطلاق کلام عمومیت دادن به آن است.

(معارف و معاریف- ج ۲، ص ۳۴۳)

اعتکاف:

عملی است مستحبی که شخص سه روز مداوم در مسجد جامع شهر به قصد اعتکاف می ماند و به عبادت می پردازد، شخص معتکف لازم است در این سه روز روزه گرفته و از مسجد خارج نشود اعتکاف در ابتدای شروع عملی است مستحب اما پس از شروع ادامه آن لازم و واجب است.

(مبانی- ج ۱، ص ۱۹۸)

اعتبار عقلی:

اعتبار به مفاهیمی مانند مالکیت، مملوکیت، مضاف بودن و به طور کلی نسبت و روابط و معانی مصدریه از موارد اعتبار عقلی است و همه اینها امور حقیقه ای می باشند که جز در ذهن جای ندارد و برداشتن آنها از منشأ انتزاعشان کار ذهن است و ظرف بقاء آنها نیز ذهن می باشد و این برداشت را اعتبار می نامند.

(معارف و معاریف- ج، ص ۳۴۹)

الغاء خصوصیت:

اصطلاحی است اصولی و ادبی. باطل کردن، لغو کردن و بیهوده و مهمل گردانیدن را الغاء گویند، الغاء نزد نحویان ابطال عمل است لفظاً و معناً، نزد اصولیان وجود حکم باشد بدون وصف، یعنی عدم تأثیر وصف به تأثیر علیّ، و ادباء زیادت بی فائده را که از عیوب شعر است الغاء گویند.

(فرهنگ معارف اسلامی- ج ۱، ص ۲۷۶)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۹۰

اقطاع:

اعطاء کردن قطعه زمین یا غیر آن به شخصی توسط امام را اقطاع گویند حال می خواهد به صورت تملیک باشد یا بدون تملیک و حق اقطاع چیزی است که امام از شخص می گیرد.

(مبانی- ج ۶، ص ۱۲۸)

امر ارشادی، و امر مولوی:

در علم اصول فقه: امر به تقسیمهای مختلفی از جمله مولوی و ارشادی تقسیم شده است امر مولوی امری است که مأمور به مستقلًا مورد نظر بوده و به انجام یا ترک آن مستقلًا ثواب و یا عقاب مترتب است بیشتر اوامری که در کتاب و سنت وارد شده از اینگونه اوامر است همانند امر به نماز، روزه، زکات. امر ارشادی امری است که مأمور به مستقلًا مورد نظر نیست در حقیقت اوامر ارشادی راهنمایی و اشاره است به اوامر و تکالیف اصلی و مولوی و خود مستقلًا بدون آنها منظور شارع مقدس نیستند و تشریعی نخواهد بود و قهراً ثواب و عقاب و وجوب و اطاعت مستقلی ندارند. بسیاری از اوامر صادره از خداوند تبارک و تعالی در قرآن مجید و اوامر و فرامین حکومتی صادره از پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) اوامر ارشادی است.

(مبانی- ج ۱، ص ۱۵۷)

امر تعبدی (واجب تعبدی و توصلی):

واجب تعبدی آن است که باید به قصد قربت انجام شود مانند عبادات و توصلی نیازی به قصد و نیت ندارد و هر کس انجام دهد از گردن مکلف ساقط می گردد. چون پاک کردن جامهٔ نجس، برای خواندن نماز در آن.

(مبادی فقه و اصول، ص ۲۳۹)

امیر الحاج:

پیشوا و رئیس حجاج و عهده دار ریاست و امور حاجیان که از طرف دولت وقت تعیین می شود و یا خود رئیس و خلیفه و پادشاه وقت عهده دار آن می شود. این لقب در سال نهم هجری به أبو بکر اختصاص یافت و در زمان خلافت أبو بکر خود او امیر الحاج بود در زمان ریاست عمر بن الخطاب هم خود او امیر الحاج بود و بعد از آن در زمان خلفا این وظیفه به یکی از امرای خاندان خلافت سپرده

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۹۱

می شد، امیر الحاج وظیفه اش رهبری حجاج و رسیدگی به امور اجتماعی و مذهبی و رفع گرفتاریهای آنها بود. در حدایق آمده که یکی از وظایف امیر الحاج این است که اگر کسی مثلًا در منیٰ یا عرفه یا مشعر مرتکب گناهی شود، بر صحت ادای کفاره یا قضای حج وی نظارت نماید.

(دایره المعارف تشیّع ج ۲ ص ۵۱۶)

انسداد:

بنـابر آنچه برخی علمـای اصول مطرح کرده انـد پس از عصـر وحی اصولًا دستیـابی به احکام واقعی شـرعی (برای بسـیاری از حـوادث واقعـه) به گـونه قطـع و یقین میسـر نیست چـون اسـتنباط احکـام مبتنی بر اجتهـاد و مطـالعه ادله است و هر حکمی که اسـتنباط شود به هر حـال ظنی است، یا به دلیل ظنی بودن دلیل حکم و یا به دلیل ظنی بودن اسـتنباط و برداشت مجتهـد از ادله احکام، و این امر در نهایت به حجیّت مطلق ظن می انجامـد که این را انسـداد می گویند و برای این انسداد مقدماتی قائلند که عبارت است از: ۱- علم اجمالی به وجود تکالیفی از ناحیهٔ شرع برای انسان ۲- بسته بودن راه علم

تفصیلی به بسیاری از تکالیف و نیز بسته بودن راه علمی. ۳- یقین به اینکه شارع همهٔ آن تکالیف را از ما خواسته است و نمی توان از آنها چشم پوشید چون مستلزم خروج از دین است.

۴- عدم وجوب احتیاط در اطراف علم اجمالی چون انجام همهٔ مظنونات الوجوب و ترک همهٔ مظنونات الحرمه مستلزم عسر و حرج و اختلال نظام بوده و یا اصلًا امکان احتیاط در بعضی موارد وجود ندارد مانند موارد دوران بین وجوب و حرمت.

۵- امر دائر است بین رجوع به ظن که طرف راجح است و بین رجوع به وهم که طرف مرجوح است و روشن است که تقدیم مرجوح بر راجح عقلًا قبیح است پس اخذ به ظن تعیّن پیدا می کند.

انسداد کبیر، انسداد صغیر:

انسداد صغیر آن است که باب علم فقط نسبت به سنّت بسته بوده و دیگر راههای کسب اطلاع باز است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۹۲

انسداد کبیر: آن است که باب علم در جمیع احکام چه از جهت سنت و چه غیر آن بسته باشد.

(مبانی، ج ۶ ص ۴۱۵)

انکار منکر:

منکر کسی است که انکار می کند و نمی پذیرد آنچه را مدعی (طلب کننده و درخواست کننده) ادعا می کند. در اصطلاح فقه و حقوق انکار یعنی نفی مدعی، هنگامی که کسی مطلبی را اعم از امور مدنی یا جزائی انکار کند احتیاج به اقامهٔ دلیل ندارد. در بعضی از موارد منکر یک موضوع باید سوگند یاد کند که گفته اند «البینه علی المدعی و الیمین علی من انکر» که اگر سوگند را از خود رد کرد و طرف سوگند یاد کرد حق مدعی ثابت می گردد.

(دائره المعارف تشیع- ج ۲، بحث انکار ص ۵۸۳)

انگشت ابهام:

انگشت شصت- نام انگشتان دست در زبان عربی از شت به بعد:

ابهام- سبّابه- وُسطی، بِنصر- خِنصر.

(معارف و معاریف- ج ۲، ص ۶۲۳)

اوساق:

جمع وَسْق است. وسق ۶۰ صاع می باشد و هر صاع شرعی حدود سه کیلو گرم است، به وسق یک بار شتر نیز گفته می شود.

(مبانی- ج ۶، ص ۳۳۲)

اهل حلّ و عقد:

صاحبان علم و فضیلت، کسانی که کلیدهای قفل های علوم در دست آن هاست.

گاهی اجماع اهل حلّ و عقد در مسئله ای موجب می شود که منکر آن کافر تلقی شود.

(اصطلاحات فقهی- ص ۷۹)

اهل ذمه:

(اصطلاح فقهی) کفار اهل کتاب را گویند که با حکومت اسلامی قرار داد پرداخت مالیات بسته باشند و در حمایت آنها قرار گیرند.

(فرهنگ معارف اسلامی ج ۱ ص ۳۴۷)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۹۳

الیگارشی.

Oligarchy

مأخوذ از ریشه یونانی الیگوس (Oligos) به معنای معدود و اندک. از لحاظ لغوی به معنای سیادت گروهی معدود است، در علم سیاست به مفهوم سیادت سیاسی و اقتصادی گروههای معدودی از ثروتمندان استثمارگران و صاحبان نفوذ می باشد و یکی از اشکال حکومتی در نظام های استعماری به شمار می رود. اصطلاح الیگارکیا در زبان یونان باستان به معنای حکومت عده ای قلیل بوده است. گروهی که قشر فوقانی ثروتمند و قدرتمند جامعه را تشکیل می دادند و به همین جهت از لغت الیگارشی مفهوم قشر فوقانی این یا آن طبقه و یا هیئت حاکمه یا گروهی معدود از نظر افراد ولی مقتدر از نظر نفوذ و ثروت نیز مستفاد می شود.

(فرهنگ علوم سیاسی- ج ۱، ص ۷۳)

ایقاعات:

اصطلاحی فقهی است، ایقاع مقابل عقد است، عقد دو طرف ایجاب و قبول دارد و ایقاع یک طرفی است. در تعریف ایقاع و عقد گفته شده است، هرگاه ترتّب اثر متوقف باشد بر صدور جملهٔ انشائی دیگری از طرف شخصی دیگر آن را عقد گویند و اگر به دو طرف نیاز نباشد و صدور جملهٔ انشائی از جانب کسی بدون توقف بر انشائی دیگر از طرف کسی دیگر منشأ اثر باشد، آن را ایقاع نامند، مانند طلاق.

(فرهنگ معارف اسلامی- ج ۱ ص ۳۶۰)

ایلاءِ:

مصدر باب افعال است و در لغت به معنای سوگند آمده است و اما ایلاء در اصطلاح فقهی چنانکه صاحب ریاض فرموده عبارتست از اینکه: «مردی سوگند بخورد که با همسر دائمی خود عمل زناشوئی انجام ندهد الی الابد یا در مدتی که مقدار آن بیش از چهار ماه باشد و این کار به منظور آزار و زیان رسانی به همسر خود باشد» چنین کسی را مُولی یا ایلاءکننده می نامند و در صورت شکایت زن حاکم شرع آن مرد را مجبور می کند بر اینکه او را طلاق دهد و یا اینکه از سوگند خود رجوع کرده و با زن خود همسری و همبستری داشته باشد که البته اگر قبل از انقضاء موعد مقرر در

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۹۴

ایلاء باشد (مثلًا در حین سه ماهگی و یا ماه اول و ...) آن مرد باید کفاره نیز بپردازد. ایلاء در دوران جاهلیت نوعی طلاق محسوب می شد و مردانی که می خواستند زنان خود را طلاق بدهند و در عین حال نگذارند او با مرد دیگری ازدواج کند ایلاء می کردند و آن زن بیچاره

و بدبخت می شد. دین مقدس اسلام این قانون جاهلانه را به نفع زنان منسوخ کردو آیه های شریفه ۲۲۶ و ۲۲۷ سوره بقره در این مورد نازل شد که مضمونش این است که یا باید این مردان به آن زنان رجوع کنند و یا آنان را طلاق گویند. در این رابطه ر. ک ادوار فقه ج ۱ ص ۳۱۳ و نیز ج ۲/ ۱۹۸.

(مبانی- ج ۴، ص ۸۸)

حرف (ب)

بِدَع:

جمع بدعت، امر مخترع و بدون مثل را گویند. در فقه چیز جدیدی وارد دین کردن در حالی که در کتاب الهی و سنت پیامبر و ائمه اطهار (ع) در رابطه با آن اصل و سابقه ای وجود ندارد را بدعت گویند، در عقیدهٔ شیعه بدعت حرام است.

(اصطلاحات فقهی- ص ۸۸)

برائت یقینی:

در اصول قاعده ای است به نام اصل احتیاط که به آن اصل اشتغال یا قاعده اشتغال نیز گفته می شود که می گویند مبنا و دلیل این اصل، قاعده معروف «الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی» است. و برای برائت از اشتغال برائت یقینی لازم است.

(الموسوعه الفقیه- ج ۱، ص ۴۳۱)

برهان «لم» و برهان «انّ»:

برهان «انّ» از معلول به علت پی بردن و برهان لم بر عکس از علت به معمول رسیدن است.

(مبانی- ج ۲، ص ۱۷۱)

بطریک (بطارکه):

نامی است در عهد عتیق که به نخستین رؤسای اساقفه گفته

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۹۵

می شده- نخستین اسقف نزد یونانیها و قبطی ها- گفته شده بطریک لقب ابراهیم و اسحاق و یعقوب و یا لقب رؤسای خاندانهای قبل از طوفان بوده است. جمع آن بطاریک است.

(لغت نامه دهخدا- ج ۱۱، ص ۱۴۲)

بَغْی:

در لغت به معنی تجاوز از حد و در اصطلاح فقها امامیه به معنی «من خرج علی امام عادل و قاتله و منع تسلیم الحق الیه» آمده است. از این رو به شورشگران علیه امام معصوم (ع) یا دولت اسلامی بُغاه گویند.

(دایره المعارف تشیّع- ج ۳، ص ۲۷۹)

بِنَای عُقَلاء:

بنای عقلاء عبارت است از روش عموم مردم در گفتگو و معاملات و روابط اجتماعی آنان. به گرایش عموم و عرف عام آنان «بنای عقلاء» گفته می شود. مثل رجوع به خبره، عمل به ظاهر کلام و ..... در کتاب الاصول العامه للفقه المقارن، ص ۱۹۴- شش طریق برای قطعیت صدور روایات ذکر شده که یکی از آن «بنای عقلاء» است. همچنین در کتاب اصول الفقه- ج ۴، ص ۲۸۹- اولین دلیل بر حجیت استصحاب «بنای عقلاء» است که کاشف از رأی معصوم شمرده شده و همچنین اکثریت قریب به اتفاق علمای اصول مهم ترین دلیل بر حجیت خبر واحد را «بنای عقلاء» می دانند. حاصل اینکه در بسیاری از موارد علم اصول به «بنای عقلاء» تمسک شده است.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول- ص ۱۲۷)

بیضه الاسلام:

بیضه یعنی تخم مرغ ولی بیضه اسلام یعنی دائره و حوزهٔ اسلام، کشور اسلامی.

(معارف و معاریف- ج ۳)

بیعت

: یک امر اعتباری است و باید به آن ترتیب اثر داده شود. هنگامی که مردم

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۹۶

نسبت به اطاعت بی توجه شوند خود آن یک نوع عزل حساب می شود به همین جهت تجدید بیعت به معنی تجدید اطاعت است. پیامبر اکرم (ص) هر وقت از مسافرت بر می گشت مردم با وی تجدید بیعت می کردند و کسانی از اهل سنت که به آیهٔ شریفه «لقد رضی الله» به عنوان عشرهٔ مبشره برای فضیلت افرادی استناد می کنند باید توجه داشته باشند که ارزش بیعت به اطاعت و پایداری بر آن است و الا در صورت عدم وفا چه اثری می تواند داشته باشد؟ خداوند سبحان نیز می فرماید «فمن نکث فانما ینکث علی نفسه (از افاضات معظم له در درس)

(مبانی- ج ۲، ص ۳۲۳)

بیّنه:

در لغت هر چیزی است که بدان، امر مبهمی روشن و آشکار گردد و در اصطلاح فقه، عبارت است از گواهی دادن دو مرد عادل، یا شهود اعم از زن و مرد طبق شرائطی که در فقه مقرر است.

بیّنه در حکم و قضای اسلامی اهمیت بسزائی دارد، و از ارکان مهم اثبات دعوی بشمار می رود و در قانون گذاری اسلام، مؤدای بیّنه بمنزلهٔ واقع، قرار داده شده است، چون مؤدای سایر امارات، بنابراین وقتی، چیزی بوسیلهٔ بیّنه ثابت گردد همه آثار واقعی آن چیز بر آن مترتب می شود.

(مبادی فقه و اصول- ص ۲۶۶)

حرف (ت)

تئوکراسی:

یک نظریه سیاسی و دینی است مبتنی بر اینکه حکومت دینی تنها حکومت مشروع است و قانون صحیح همان قوانینی است که به وسیلهٔ پیامبران به مردم ابلاغ شده و خداوند واضع ان می باشد. بر اساس این نظریه، دین و سیاست (روحانیت و دولت) از هم جدا نبوده و باید حدود و قوانین الهی دربارهٔ مردم اجراء گردد.

این نظریه در ادیان الهی یهود و مسیحیت و اسلام نیز وجود داشته است. در صدر

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۹۷

اسلام (تا پایان عصر خلفای راشدین) وحدت دین و سیاست اعمال می گردید. لیکن از آغاز حکومت بنی امیه به دست فراموشی سپرده شد و مبارزهٔ امامان شیعه اثنی عشری را باید در این محتوا بررسی کرد. در زمان معاصر مسألهٔ وحدت دین و سیاست از جانب سید جمال الدین اسدآبادی عنوان شد و در دهه های اخیر، این اندیشه سیاسی از نو احیاء شده است.

(فرهنگ علوم سیاسی ج ۱- ص ۱۶۳)

تجَزّی:

در لغت از ریشهٔ جزأ بمعنی بخش کردن و پاره پاره نمودن است، در اصطلاح فقه عبارت است از: پیدا کردن نیروی استنباط، و اجتهاد در پاره ای از احکام، نه در همهٔ آنها.

(مبادی فقه و اصول- ص ۱۷۷)

تجسّس:

خبر پرسیدن، خبر خواستن، و جستجو کردن از بدیهای پنهانی را گویند، تجسس بیشتر در خیر است ولی تجسس در شرّ- به طور کلّی جستجو کردن از امور پنهانی که دانستن آنها ضرورتی ندارد، از نظر شرع مردود است، همچنین در احادیث آمده که جستجو نمودن از عقاید و کارهای پنهانی مردم کاری ناروا می باشد.

البته تفتیش و تجسس در کارهای مشکوک و تحرکات موذیانهٔ دشمنان اسلام، از این قاعده مستثنی است.

(دایره المعارف تشیّع ج ۴ ص ۱۲۱)

تخاذل و تواکل:

تخاذل القوم یعنی دست از یاری هم برداشتند- ذلت بار و ذلیلانه- «تواکلوه» یعنی او را ترک کردند و به او کمک نکردند و تواکله الکلام یعنی بیان سخن را هر یک به دیگری احاله کرد و از یکدیگر خواستند سخن را بیان کند.

(المنجد الطلاب واژهٔ کل)

تخصیص:

یک قاعدهٔ اصولی است و معنی آن محدود نمودن مصادیق یک دلیل

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۹۸

عام توسط دلیل دیگر است که خاص است. از نظر اعتبار و حجیت شرعی دلیل خاص بر عام مقدم است.

(مبانی– ج ۱ ص ۱۲۴)

تَخْطِئَه:

در لغت از ریشهٔ خطا (مقصوراً)، خطأ، یا خطاء (ممدوداً) گرفته شده است.

بمعنی ناراست، ناصواب، و گناه بدون قصد. در منتهی الارب و مفردات راغب اصفهانی آمده که در لغت یعنی نسبت خطا به کسی دادن و گفتن به کسی که خطا کردی.

تخطئه در اصطلاح، عبارت است از اینکه حکم یا موضوع دارای وجود نفس الامری، یعنی وجود واقعی ثابت و محفوظ بوده باشد و مجتهد در تلاش خود برای استنباط و رسیدن به آن حکم یا موضوع حکم، گاه خطا می کند و با همهٔ کوششی که در راه تحصیل آن بکار برده است به حکم واقعی نمی رسد و گاه راه خود را راست و درست می پیماید و به صواب می رسد، یعنی اجتهاد او با حکم ثابت واقعی انطباق پیدا می کند. این را تخطئه گویند و کسانی که در مورد اجتهاد دارای این عقیده باشند اصطلاحاً (مخطئه) نامیده می شوند. تصویب و تخطئه از فروع مسألهٔ اجتهاد است، شیعه و اهل سنت در آن اختلاف دارند که آیا مجتهد در استنباط حکم از ادله، مصیب است یا مخطی. قائلین به تصویب را مصوبه و قائلین به تخطئه را مخطئه گویند. شیعه به تخطئه معتقد است و اهل سنت به تصویب.

(مبادی فقه و اصول– ص ۱۸۰–/ ۱۷۹)

تخمیس:

در لغت پنج گوشه گردانیدن، در نزد شاعران افزودن سه مصراع است به یک بیت که جمعاً پنج مصراع باشد.

و در فقه: چیزی را به صورت پنج قسمت در آوردن است. و تخمیس مال، یعنی یک پنجم آن را حسب دستور شرع اسلام به مصرف مستحقین رسانیدن.

(معارف و معاریف، ج سوم، ص ۵۱۹)

تخییر:

و آن حکم عقل است بر اینکه مکلف، مخیر است بین انجام دادن یا ترک

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۹۹

کردن فعلی یـا مخیر است بین انجـام دادن یکی از دو فعل با عـدم امکان احتیاط، و این حکمی است عقلی، که موضوع آن دو امری است که هیـچ یـک از آن دو، بر دیگری رجحـان نـدارد و محمول آن جواز یکی از آن دو امر است. اصـطلاح تخییر در علم اصول در موارد ذیل به کار می رود:

۱- در دوران امر بین محـذورین (وجوب و حرمت). هرگاه اصل حکم الزامی محرز، اما نوع الزام مورد تردیـد باشـد، و نـدانیم که آن حکم الزامی وجـوب است یـا حرمت. مثلًا می دانم در روز جمعه، یـا نمـاز جمعه واجب است یـا حرام، در آن صـورت مخیریم بین انجام دادن و ترک نماز جمعه و این تخییر تخییر عقلی ظاهری است. ۲- در باب تزاحم.

مثال: شخصـی شاهـد غرق شـدن دو انسان است در حالی که او قـدرت و توان نجات هر دو را ندارد، و نجات هیچ یک از آن دو بر دیگری ترجیحی نـدارد، در آن صورت چنین شخصـی در نجـات هر یک از آن دو مخیر است، و این تخییر، تخییر عقلی واقعی است.

۳- در مورد تعارض دو اماره: هرگاه دو خبر یا

اماره ای با هم متعارض باشند، و مرجحی در بین نباشد و مورد از موارد تساقط هر دو و رجوع به اصول عملیه هم نباشد، در آنجا حکم به تخییر می شود، و این تخییر، تخییر ظاهری شرعی است که مخصوص مجتهد است.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول- ص ۱۳۴)

تدلیس:

(اصطلاحی فقهی و عرفانی است) تدلیس یعنی عیب کالا را پوشاندن و خلاف واقع را واقع نشان دادن. و نزد محدثان اسقاط راوی باشد از اسناد حدیث بطوری که غیر واقع باشد و تنها مطلعین در یابند، این گونه احادیث را مدلس گویند.

تدلیس در معاملات هم باین است که مثلًا شیر را با آب مخلوط نمایند یا عیوب متاعی را بپوسانند یا حیوان پیر را جوان نشان دهند و در هر حال موجب بطلان بیع است و در نزد عارفان، تدلیس در لباس صلاح فساد کردن و در زیر جبهٔ عبادت، شرك ورزیدن و عبادات را جهت ارائه خلق کردن و ظاهر را آراستن و باطن را تباه کردن است.

(فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، ص ۴۵)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۰۰

ترتب:

عنوان بحثی است در اصول فقه و مورد آن مترتب بودن امر به موضوعی مهم در فرض عصیان امر به اهم است که بعضی جایز دانسته و بعضی غیر جایز بلکه غیر معقول.

(مبانی- ج ۶، ص ۳۹۶)

ترک استفصال:

یکی از مباحث علم اصول این است که اگر متکلم حکمی را در جواب سؤالی بیان کرد بدون اینکه استفصال کند، آیا این ترك استفصال به منزله عموم است؟ یعنی گفته متکلم، حکم عام را دارد یا نه؟ سه قول وجود دارد:

۱- از شافعی نقل شده است که وی گفته: ترك استفصال در حکایت حال، با وجود احتمال دیگر، به منزله عموم گفتاری است، مثل اینکه «غیدان ابن سلمه ثقفی» قبل از مسلمان شدن، ده همسر داشت. بعد از مسلمان شدن، پیامبر اکرم (ص) به او فرمودند:

چهار زن را نگه دار و از بقیه جدا شو. در اینجا پیامبر (ص) ترک استفصال نمودند. یعنی سؤال نکردند که آیا زنها را با هم عقد کرده یا جدا جدا؟ و نفرمودند که هر کدام که ابتدا عقد کرده ای به ترتیب تا چهار عدد را نگه دار و از بقیه جدا شو.

۲- ولی برخی معتقدند که ترک استفصال افاده عموم نمی کند. غزالی می گوید شاید پیامبر (ص) وضعیت «غیدان» را می دانستند و بخاطر همین استفصال ننموده اند.

۳- سید مرتضی و برخی دیگر قایل به تفصیل شده اند. ایشان می گوید: هرگاه از معصوم (ع) از حکم مفطر سؤال شود، جواب معصوم (ع) از سه قسم خارج نیست.

الف- اینکه معصوم با لفظ عام جواب دهد مثلًا بگوید از هر مفطری باید کفاره بدهد.

ب- جواب معصوم (ع) در معنی عام باشد، مثل اینکه کسی سؤال کند از معصوم (ع)

درباره شخصی که روزه خود را در بین روز عمداً افطار کرده است و معصوم (ع) نیز بدون سؤال از اینکه با چه چیزی افطار کرده است، (مثلًا آیا غذایی خورده یا کار دیگر که روزه را باطل می کند انجام داده؟) بفرماید: کفاره بر او واجب است. این جمله معصوم (ع) مانند این است که بفرماید: هر کس روزه خود را افطار کند، کفاره بر او واجب است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۰۱

ج- قسم سوم این است که سؤال خاص باشد و جواب نیز خاص. در این صورت، جواب حمل می شود بر همان مورد. مثل اینکه شخصی از معصوم (ع) سؤال کند که من فلان کار را انجام دادم و روزه ام باطل شده؛ معصوم (ع) نیز بفرماید- تو باید کفاره بدهی.

(فرهنگ اصطلاحات اصول، ج ۱، ص ۲۱۹)

تزاحم:

هرگاه دو حکم (دو قانون) هر دو فعلیت داشته، و تصادفاً بر عهدۀ مکلف قرار گرفته باشد، و امکان نداشته باشد که مکلف هر دو را با هم امتثال کند گویند بین آن دو تزاحم است و آن دو را حکمین متزاحمین گویند. بعضی اقسام تزاحم را پنج و برخی سه قسم دانسته اند. ۱- تزاحم به جهت آنکه دو حکم تصادفاً به یک چیز تعلق گرفته است، همانند اجتماع امر و نهی در یک مورد. ۲- تزاحم به جهت آنکه بین دو متعلق تضاد است، و مکلف توان انجام دادن هر دو را ندارد. ۳- تزاحم بین مقدمه و ذی المقدمه، و آن جایی است که حرام مقدمۀ واجب و یا واجب مستلزم حرام گردد. ۴-

هرگاه دو چیز متلازم دارای دو حکم مختلف باشند، بین آن

دو حکم تزاحم پدید می آید. ۵- گاهی دو متعلق از نظر زمان متعدد و مختلف اند، اما مکلف توان هر دو را ندارد.

(کتاب فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، ص ۱۳۹).

تساهل:

به معنی سهل گرفتن بر یکدیگر، آسان گرفتن، به نرمی رفتار کردن و مدارا است، و در برخی از آیات قرآن به آن اشاره و سفارش شده است. یکی از موارد تساهل در قرآن، تساهل با پیروان سایر ادیان و حتی کافران است. و یکی از درخشانترین آیات قرآن در سفارش به مدارا و تساهل آیه ۱۵۹ سورهٔ آل عمران است که می فرماید به لطف رحمت الهی با آنان نرمخویی کردی؛ و اگر درشتخویی سخت دل بودی بی شک از پیرامونت پراکنده می شدند؛ پس از ایشان آمرزش بخواه و در کار با آنان مشورت کن.

(دانشنامه قرآن- قرآن پژوهشی- بهاء الدین خرّمشاهی جلد ۱، ص ۶۱۵)

تسعیر:

بمعنی، نرخ گذاری. محمد بن علی بن الحسین (ع). قال: «قیل للنّبی (ص): لو

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۰۲

سعّرت لنا سعرا، فان الاسعار تزید و تنقص ... (وسائل: ج ۱۷، ص ۴۳۱)

(معارف و معاریف- ج ۳، ص ۵۵۹)

تشریع:

در لغت یعنی قانون گذاری. و در اصطلاح عبارت است از: نسبت دادن قول یا فعلی به شرع، بدون دلیل معتبر. تشریع اقسام مختلفی دارد که برخی از آنها حرام است و برخی حرام نیست. قسم حرام از تشریع آن است که کاری را بکند که از دین نیست با جزم به اینکه این کار از دین است، بنابراین، اگر عملی را به امید اینکه نزد شارع مطلوب است انجام داد، یا فعلی را ترک کرد به امید اینکه این فعل مبغوض شارع است، این از قسم تشریع حرام نیست. بدعت نیز به معنای تشریع است و همان احکام تشریع را دارد. پس بدعت و تشریع عبارتند از اینکه کسی کاری را که از دین نیست به عنوان دین و به نام دین انجام دهد، یا سبب شود که دیگری چنین کاری بکند.

(فرهنگ اصطلاحات اصول، ج ۱، ص ۲۲۸)

تضییع حقوق:

تضـییع ضایع کردن و مهمل گردانیدن چیزی را گویند و در حقوق و فقه به سه قسم تقسیم می شود ۱- قسمتی که قابل اسقاط و انتقـال باشـد مثل حق خیار و حق قصاص. ۲- قابل اسـقاط بوده و قابل انتقال نباشـد مثل حق شـفعه. ۳- قابل اسـقاط و انتقال نباشد مثل جلوس در مساجد و عبور در معابر و امثال اینها. و تضییع حقوق یعنی از بین بردن و ضایع کردن حقها.

(فرهنگ معارف و معاریف اسلامی- ج ۲، ص ۲۲۸)

(تعارض)، (ورود)، (حکومت)، (تخصیص) به طور اجمال:

مفاد دلیل نسبت مطابقی بین موضوع و محمول است وقتی می گوئیم الصـلاه واجبه نسبت حکم که وجوب صـلاه باشـد مفاد دلیل است هیچ وقت دلیل متعرض مفاد موضوع یا مفاد محمول خودش نیست یعنی الصـلاه واجبهٌ نمی گوید، صـلاه چیست و نمی گوید وجوب یعنی چه؟ اینها را باید از خارج بفهمیم حال اگر نسبت دلیلی با نسبت دلیل

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۰۳

دیگری در تعـارض باشـد به نحو تبـاین یـا عموم و خصوص مطلق یـا عموم و خصوص من وجه به تمامه یا ببعضه در اینجا می گوئیم این دو متعـارض هسـتند مثلًا اگر مولی گفت «اکرم العلماء» و دلیل دیگر آمـده گفت «لا تکرم العلماء» این دو متعارض هسـتند منتهی هر متعارضـی متساقط نمی شود بلکه اگر به نحو عموم و خصوص مطلق باشد آن وقت خاص را بر عام مقدم می دارنـد و همینطور مطلق و مقیـد که آن هم نظیر خـاص و عـام است. اما اگر دلیل دوم با یک جای دلیل اول کار دارد که مفاد نسبت مطابقی اش نیست بلکه به آنچه در سلسله علل یا معلولات دلیل اول است نظر دارد و

لو در مقـام نـتیجه به نسبت هم بخورد مثلًا: وقـتی مولاـ می گویـد اکرم العلمـاء اگر در دلیـل دیگری بگویـد اکرام علمـا نحو مصـلحت نـدارد، یـا بگویـد اکرام علمـای نحو را اراده نکرده ام؛ یعنی چیزی را که دلیـل اول متکفل آن نبود حال چه موضوع باشـد یا محمول یا علل و معلولات و یا ملازمات هر یک از اینها را متعرض باشـد اگر چه در نهایت نتیجه اش این می شود که اکرام واجب نیست امـا چون مسـتقیم نگفته، این «حکومت» است. و اینکه در زبانهـا هست که «حکومت معنـایش نفی حکم به لسـان نفی موضوع است» مطلب درستی است اما حکومت منحصـر به این قسم نیست قسم دیگر حکومت توسـعه می دهـد مثلًا ادله ای داریم که می گویـد نمـاز مشروط به طهـارت است حـال اگر دلیـل دیگری آمـد و گفت «الطواف بـالبیت صـلاه» این توسعهٔ موضوع است، یعنی آن دلیلی که آمده و طهارت را برای نماز شـرط کرده طواف را هم فرا می گیرد، دلیل اول نسـبت بین صـلاه و طهارت را بیان کرد، اما صـلاه چه چیزی است این را متعرض نبود اما دلیل دوّم طواف را هم صـلاه معرفی کرد و مفهوم صـلاه را توسعه می دهد و گاهی هم ضیق می کند مثل اینکه دلیل دوم می گوید «صلاه المیت لیست بصلاه» یعنی نماز میّت مشـروط به طهـارت نیست- که نفی حکم کرده ولی به لسان نفی موضوع در هر یک از این دو مورد، دلیل دوّم حکومت دارد بر دلیـل اول. فرق حکومت بـا تخصـیص این است که مخصـص بـا دلیـل اول در عرض همدیگرنـد اما در حکومت دلیل حاکم مستقیماً در عرض دیگری نیست.

مبانی فقهی حکومت اسلامی،

«ورود» معنایش این است که دلیل دوم طوری است که موضوع اول را حقیقتاً توسعه می دهـد یا تضـیق می کند مثلًا دلیلی می گوید «ما لا رب له» ملک امام است دلیل دیگر می گوید «من حاز شیئاً ملکه» قبل از اینکه این دلیل بیاید بوته های بیابان ملك امام بود اما این دلیل ربّ برای آن درست می کند که هر کس حیازت کرد ملك او می شود. اما فرق «تخصیص» و «تخصص» این است که در تخصّیِص ما دو دلیل نمی خواهیم تا یک دلیل، موضوع دیگر را تضـییق بکند. تخصـص معنایش این است که یـک حکمی که مولی روی موضوعی می برد، چیزهـایی که از افراد این موضوع نیست واقعاً داخـل در حکم نیست مثلًا وقتی مولی می گوید «اکرم العلماء»، مشهدی حسن بقّال تخصّصاً خارج است.

(از بیانات معظم له در درس. مبانی-/ ج ۶، ص ۳۶۱- ۳۶۰)

تعزیر مالی:

تعزیر مالی این است که کسـی را با جریمه مالی مورد مؤاخـذه قرار دهنـد تأدیب مقید به زدن نیست، بلکه زدن به عنوان نمونه ذکر شـده است، تعزیر مالی را هم اگر حکومت صـلاح دانست مانعی ندارد. البته نظر ما این است، آقایان هم می توانند اجتهاد کنند.

(افاضات معظم له در درس. مبانی- ج ۳، ص ۵۳)

حرف (ج)

جاهل مقصر:

(اصـطلاح فقهی و اصولی) یکی از مسائـل مورد بحث این است که آنکه نـادان به احکـام مـذهب باشـد آیـا معـاقب و معـذب خواهد بود و یا معذور و معفو است بر این اصل میان جاهل قاصـر و مقصر فرق گذاشته اند و گفته اند هرگاه جاهل بوده باشد و اصولًا توجهی به این موضوع نداشـته است که احکام و مذاهبی هست و لازم بوده است تفحص و تحقیق کند و وظایف الهی را دریابد و در حقیقت این در حکم بهائم و حیوانات است و این گونه جهال معذورند. اما جاهل مقصر که متوجه بوده

است که در این دنیا بیهوده و بی جهت آفریـده نشـده است و قطعاً وظائف و احکامی دارد و لازم بوده است برای فهم و اطلاع از آنها اقـدام کنـد و نکرده است معاقب و معـذب است و بـدین جهت است که گفته انـد «الجاهل المقصـر المتلف کالعامد» و اعمال او را باطل می دانند.

(فرهنگ معارف و معاریف اسلامی- ج ۲، ص ۱۶۸)

جزیه:

خراج و مالیـاتی است که یهود یـا نصـاریٰ یا زرتشتیان به رئیس حکومت اسـلام یا نایب او می دهنـد و در مقابل جان و مال و ناموس آنان در حمایت حکومت اسلامی می باشد. مقدار جزیه را امام (ع) در روز جمع آوری تعیین می نماید.

(اصطلاحات فقهی- ص ۱۶۳)

جعفریه:

پیروان حضـرت صادق (ع) را گوینـد که امام مـذهب اثناعشـریه است. و نیز اصـطلاح کلامی است و همچنین پیروان جعفر بن مبشـر را گوینـد که ادعای نفی اجماع کرد و گفت که اجماع صـحابه دربارۀ حد زدن شارب الخمر درست نیست و گوید اگر کسی کمتر از حد نصابی که در سرقت گفته اند هم سرقت کرد فاسق است و اهل آتش و باید دربارۀ او حد سرقت اجرا شود.

(فرهنگ معارف و معاریف اسلامی- ج ۲، ص ۱۸۳)

جَلْدْ (تازیانه):

جلـد بر وزن سـنگ از مادۀ جلد به معنای پوست است و منظور از آن تازیانۀ مخصوص است که از پوست حیوانات ساخته می شده. از نظر اسلام زن و مرد زناکار غیر محصنه (غیر متأهل یا متأهلی که همسرش در سفر باشد) را یکصد ضربه با تازیانه های یاد شده حد می زنند و اصطلاحاً این کار را جلد می نامند.

(التحقیق فی کلمات القرآن الکریم- ج ۲، ص ۱۰۲)

جهاد:

جهاد یکی از ارکان دین مبین اسلام است که برای رفع فتنه در عالم و حفاظت و حراست از ارزشهای الهی و دفاع از حکومت اسلامی تشریع شده است. در قرآن حدود سیصد آیه به صورت مستقیم و با توابع آن حدود پانصد آیه در ارتباط با این

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ‏۸، ص: ۴۰۶

فرضیه الهی وارد شده که از مجموع آن استفاده می شود که جهاد همانند نماز برای همۀ زمانهاست و مخصوص صدر اسلام و زمـان پیـامبر اکرم (ص) و امیر الـؤمنین (ع) و سـایر ائمـه معصـومین (ع) نیست دفـاع از حقیقت و عـدالت و اصـلاح دین و دنیا

توسط جهاد برای همهٔ زمانهاست اینطور نیست که با غیبت حضرت حجت آنگونه که برخی معتقدند همهٔ اینها کنار گذاشته شده باشد و باب جهاد با نبودن امام معصوم تعطیل شده باشد و مسلمانان در زمان غیبت و لو اینکه صد هزار سال هم طول بکشد بدون دفاع باشند و برای گسترش اسلام جهاد نکنند مسلماً اگر در صدر اسلام خیر در شمشیر بوده در این زمان در توپ و تانک و مسلسل و موشک است و ما نمی توانیم از این همه آیات و روایات در زمان غیبت

صرفنظر کنیم و اصولًا در اسلام جهاد برای دفاع است منتهی گاهی دفاع از حقیقت است و گاهی دفاع از عدالت، مبارزه با شرک و مشرکین برای بازگرداندن آنان به راه توحید و فطرت الهی دفاع از حقیقت است زیرا انکار خداوند حقیقت است و تلاش برای نجات مستضعفین و محرومین و مبارزه با حکومتهای جائر ستمگر دفاع از عدالت.

(از افاضات معظم له در درس. مبانی- ج ۱، ص ۲۲۶- ۲۲۵)

جریب:

(اصطلاح فقهی) مقدار معینی از زمین را گویند که حاصل ضرب ۶۰ ذراع در ۶۰ ذراع است.

(فرهنگ معارف اسلامی- ج ۲، ص ۱۷۸)

جری و تطبیق:

دو اصطلاح است و مقصود آن این است که در بیان مفهوم عامی که در دلیلی آمده در دلیل دیگر که در مقام تفسیر دلیل اول است موارد و مصادیقی بیان گردد که باید گفت اینها از باب نمونه و ذکر مصداق آن مفهوم عام است نه تفسیر آن

(مبانی- ج ۲، ص ۲۲۰)

جمع تبرعی:

جمع تبرعی یعنی تأویل کیفی، توضیح اینکه در هر مورد که دو دلیل از هر جهت مساوی باشند و امکان جمع بین آن دو نباشد، مگر آنکه یکی از آن دو را بر

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۰۷

خلاف ظاهرش حمل کنیم، می گویند جمع تبرعی کرده است علمای اصول در مقام رفع تعارض بین ادله، به جمع تبرعی متوسل نمی شوند. زیرا آن را حجت نمی دانند و معتقدند جمع تبرعی نه پیش عرف و نه پیش عقل جایگاهی ندارد و دلیل و شاهدی بر صحت چنین جمعی وجود ندارد، مضافاً به اینکه اگر چنین جمعی را صحیح بدانیم، موردی برای دو دلیل متعارض باقی نمی ماند بلکه باید تمام اخبار علاجیه را که در باب تعارض وارد شده، حمل بر موارد بسیار نادر کنیم، بدیهی است که چنین حملی غیر منطقی است.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول- ص ۱۵۸)

حرف (ح)

حجه الوداع:

آخرین حـج پیغمبر اسـلام (ص) که خانه خـدا را بـدان و داع نمودنـد، به آن حجه البلاغ و حجه التمام نیز گوینـد. بعد از نازل شدن آیه «و اذّن فی الناس بالحج یأتوک رجالًا و علی کل ضامر یأتین من کل فجّ عمیق» و در میان مردم برای حج ندا در ده که پیاده و سوار بر هر شتر لاغری- که از راه دور می آینـد- رو به سوی تو آورنـد حـج ۲۷، پیامبر اسـلام (ص) بعد از ده سال آهنـگ حـج نمودنـد و نود هزار یا به نقلی صـد و چهارده هزار ملازم رکاب حضـرت بودنـد و آن حضـرت در این سـفر همهٔ زوجات خویش را به همراه داشتند.

(معارف و معاریف- ج ۴، ص ۳۹۸).

حجّت تعبدی:

برای توضیح این اصطلاح که ترکیبی از حجیّت و تعبد است ناچاریم کلمه حجیّت و تعبّد را جداگانه تعریف کنیم، حجیّت در لغت معتبر بودن را گویند مثل حجیت خبر واحد. و تعبّد به معنای اطاعت و خضوع در برابر امری است، حجیّت تعبدی یعنی از روی تعبد و بدون چون و چرا پذیرفتن امری شرعی.

(دائره المعارف تشیع- ج ۴، ص ۴۳۳)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۰۸

حدود شرعی:

حـدّ در لغت به معنـای منع و تـأدیب است و در فقه مجـازات بـدنی مصـرحه در فقه است که بر مرتکبین گنـاه وارد می شود و کمیّت آن از طرف شـارع معیـن می شـود. یکی از کتابهـای فقهی کتـاب حـدود اسـت. که به تفصـیل در این بـاره به کـاوش پرداخته است.

(اصطلاحات فقهی- ص ۱۸۳)

حدود اللّه:

حدودی است که و لو شاکی خصوصی نداشته باشد مانند شرب خمر و غیره مورد مؤاخذه قرار می گیرد.

واجبات و محرمات خداوند و احکام الهی به منزلهٔ حدود و مرزهای کشورهاست که نمی شود از آنها تجاوز نمود.

(اصطلاحات فقهی، ص ۱۸۲).

حدود الناس:

حدود شرعی است که با توجه به شکایات شاکی خصوصی اجرا می شود مانند حد سرقت که با توجه به شکایات صاحب مال جاری می گردد- به هنگام اجرای حد الناس اگر شخصی بمیرد آیا دیهٔ او از بیت المال پرداخت می شود یا نه، فقها شیعه اختلاف نظر دارند.

(اصطلاحات فقهی- ص ۱۸۲)

حدیث بدء الدعوه:

حافظان حدیث و سیره نویسان و مورخان شیعی و سنی به اسناد معتبر از راویان ثقه آورده اند که رسول اللّه (ص) بعد از نزول آیهٔ «و انذر عشیرتک و الاقربین- نزدیکترین خویشاوندانت را هشدار بده (شعراء ۲۱۴)» دعوت ناهاری از چهل تن از اعمام و بنی اعمام در خانهٔ خود (یا در خانهٔ ابو طالب) ترتیب داد و ایشان را به اسلام دعوت کرد و ابلاغ فرمود هر یک از شما پیش قدم شد و زوتر از سایرین ایمان آورد و مسلمان شد برادر و وصی و خلیفهٔ من در امت من و ولیّ همه مؤمنان بعد از من خواهد بود، تنها کسی که در جمع دعوت رسول اللّه (ص) را لبیک گفت امیر المؤمنین

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۰۹

علی (ع) بود پس رسول اللّه (ص) به او اشارت نمود و فرمود این است برادر من و وصی من بین شما سخنش را بشنوید و از او اطاعت کنید (تاریخ بغداد- ج ۲، ص ۶۲.) این حدیث به نام حدیث بدء الدعوه یا حدیث دار (چون در خانهٔ رسول اللّه (ص) یا ابو طالب صادر گردیده) معروف است.

(دائره المعارف تشیع- ج ۶، ص ۱۵۴)

حدیث مستفیض:

بر پایهٔ آنچه بزرگان دانش درایه و حدیث شناسی مانند شیخ حسین بن عبد الصمد عاملی و زین الدین شهید ثانی گفته اند. حدیث مستفیض آن روایت و حدیثی است که زنجیره سند و راویان آن افزون بر سه نفر باشد نام دیگر آن حدیث مشهور است.

دانشـمندان درایه در توضیح آن افزوده اند که روایتگران حدیث مستفیض در هیچ مقطع و مرحلهٔ زمانی نباید از تعداد یاد شده کمتر باشد. وجه تسمیهٔ

آن به مستفیض نیز از این جهت است که این واژه از ریشهٔ فیض و فیضان است. و فیضان آب نیز فراوانی و وفور و بالا آمدن آن را گویند، حدیث مستفیض نیز آن روایت غیر متواری است که در میان خبرهای واحد رتبه و جایگاه ممتاز و بالایی دارد. آنچه گفته شد مفهوم حدیث مستفیض در اصطلاح شیعی است اما در اصطلاح سنی حدیث مشهور (مستفیض) آن حدیثی است که شیوع و شناخت آن ویژه متخصّصین، دانشمندان و علما حدیث باشد و در میان آنها شهرت داشته باشد.

(مبانی- ج ۴، ص ۴۴)

حسن:

حدیثی است که رجال سند تماماً و در هر طبقه امامی مذهب و ممدوح باشد ولی تصریح بر عدالت هر یک از آنان نشده باشد و وجه نامیدن اینگونه روایات به حسن از آن جهت است که نسبت به راویان آن حسن ظن وجود دارد.

(مبانی- ج ۶، ص ۳۳۹)

حروریّه:

یکی از فرق پانزده گانه خوارج و پیروان نجده بن عامر حنفی حروری

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۱۰

می باشند و از این جهت آنها را حروری گویند که آغاز اجتماعشان در حروراء- مکانی نزدیک کوفه- بوده. در حدیث آمده که پیغمبر (ص) فرمود هر کس به فرقه حرویه دست یابد بایستی آنها را به قتل برساند و فرمود هر که بدست حرویّه کشته شود شهید است.

(کنز العمال- ص ۳۱۲۵۷).

(معارف و معاریف- ج ۴، ص ۴۶۲)

حَرج:

اصطلاحی است فقهی به معنی تنگی و زحمتی که در اجرای دستور شرع مکلف با آن روبه رو می شود. قابل ذکر است که با وجود حرج حکم خداوند ممکن است تغییر پیدا کند.

(اصطلاحات فقهی، ص ۱۶۷)

حِرز:

مکـانی است که در آن پناه می گیرنـد. در فقه محل و یـا چیزی است که مـال در آن عادتـاً نگهـداری می شود ماننـد خانه و اشکاف را حرز گویند. سرقت از حرز موجب قطع است.

(اصطلاحات فقهی- ص ۱۸۵)

حصر استقرایی:

منحصـر نمودن محتملات و اقسام چیزی به منشأ تتبع و اسـتقراء را حصر استقرایی گویند، چنانکه گویی دلالت یا «لفظی» است یا «وضعی» یا «طبعی».

(معارف و معاریف- ج ۴، ص ۵۷۳- ۵۷۲)

حصر اضافی:

حصـر اضـافی تخصـیص موصوف است به صـفت یا صـفت به موصوف نه به طور حقیقی بلکه در مقایسه و نسبت به چیزهای دیگر، به عنوان نمونه آیه «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الـدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ» انحصاری که از آیه با کلمه انّما اسـتفاده می شود انحصار اضافی است یعنی منظور بیان تمام محرمات نیست، بلکه هـدف نفی بدعتهایی است که آنها در مورد قسمتی از گوشتهای حلال داشتند و به تعبیر دیگر آنها قسمتی از گوشتهای پاکیزه و حلال را طبق خرافات و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۱۱

موهوماتی بر خود تحریم می کردنـد. اما در عوض به هنگام کمبود غـذا از گوشت آلوده مردار یا خون اسـتفاده می کردنـد به آنها اعلام می کند که اینها برای شما حرام است نه آنها و این است معنی «حصر اضافی»

(تفسیر نمونه- ج ۱، ص ۵۸۳- ۵۸۲)

حقیقت شرعیه:

به الفـاظ و موضوعاتی گفته می شود که در شـرع برای معانی خاص تعیین شـده انـد ماننـد نماز، روزه، حـج، و نظائر آن و در واقع، شارع مقدس استعمال این الفاظ را به صورت حقیقی در معانی خاصی، قرار داده است.

(مبانی، ج ۳، ص ۴۸۹)

حکم تکلیفی و حکم وضعی:

دو اصطلاح است در علم اصول فقه، حکم تکلیفی حکمی است که از سوی شارع مقدس برای انجام کار یا بازداشتن از کار و مباح دانستن چیزی صادر می شود که مجموع آن در پنج حکم تکلیفی که عبارتند از وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه خلاصه می شود. حکم وضعی حکمی است که از ناحیهٔ شارع، جعلی مستقل صورت نگرفته و اکثراً از احکام تکلیفی نشأت می گیرد.

مانند پلیدی و نجاست بول که ناشی از حکم تکلیفی وجوب اجتناب از بول است و پاک و طاهر بودن آب که ناشی از حکم تکلیفی جواز نوشیدن آب است و صحت معامله که ناشی از حکم تکلیفی جواز تصرف خریدار و فروشنده در پول و جنس خریدوفروش شده است و ...

(مبانی- ج ۲، ص ۳۳۵)

حکم فعلی:

هرگاه مقتضی برای حکم موجود، شرایط نیز موجود، مانعی هم وجود نداشته باشد و حکم نیز انشا شده باشد و ارادهٔ جدی نیز به الزام تعلق گرفته باشد، حکم فعلی است.

(فرهنگ اصطلاحات اصول- جلد اول، ص ۲۹۱)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۱۲

حکم موقت:

گاهی یک حکم فقط در زمانی خاص بکار می رود نه در همهٔ زمانها، که به آن حکم موقتی می گویند. مثلًا زکات به حسب تشریع اولی در اختیار امام (ع) می باشد که بوسیلهٔ آن، حاجتها و نیازهای مردمی را که تحت حاکمیت او هستند بر طرف می نماید، اما وقتی نااهلان متصدی حکومت شدند و زکاتها در غیر مصارفشان صرف گردید و شیعه در محرومیت باقی می ماند، در این موقع امام (ع) به شیعیان دستور فرمودند که زکاتشان را فقط در بین فقرای خود تقسیم کنند، که این یک اجازه و حکم موقتی است برای شرایط خاص نه برای همهٔ زمانها.

(مبانی- ج ۶، ص ۷۵)

حکم واقعی:

اصطلاحی است اصولی: و آن عبارت از حکمی است که منبعث از امر واقعی باشد.

با توجه به چگونگی جعل و تشریع احکام شرعی، هرگاه فقیه و مکلف آگاه به حکم واقعی می گردد، بدین گونه که از منابع اساسی دست یافتن به احکام شرعی واقعی یا به تعبیر اصولیین از حکم الله واقعی آگاه گردید و بدان علم و قطع پیدا کرد، در این صورت تردیدی در فعلیت و تنجز آن حکم معلوم برای مکلف نیست و الزام آور است.

(دایره المعارف تشیّع- ج ۶، ص ۴۲۲)

حیثیت تقییدیه و تعلیلیه:

مقصود از کلمهٔ حیثیت صفات و عناوین است که در مقام تشریع و قانون گذاری دو نوع متصور است یکی اینکه صفتی دخیل در ثبوت حکمی برای موضوعی باشد به شکلی که موضوع واقعی و اصلی همان صفت باشد و دیگری اینکه موضوع اصلی موصوف به آن صفت باشد و آن صفت دخالتی در موضوعیت برای حکم نداشته باشد، قسم اول را اصطلاحاً حیثیت تقییدیه و دومی را تعلیلیه می گویند.

(مبانی- ج ۱، ص ۲۰۴)

حکومت:

اصطلاحی است اصولی و معنی آن مقدم بودن یک دلیل بر دلیل دیگر

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۱۳

است به گونه ای که دلیل حاکم شرح دهنده و تفسیر کنندهٔ دلیل دیگر باشد.

(مبانی- ج ۱، ص ۱۱۲)

حنبلیّه:

یکی از چهار فرقهٔ اصحاب حدیث اند که، اصحاب امام احمد حنبل که بعضی از ایشان قائل به تشبیه می باشند. احمد پیر بود که شافعی در رسید، او خدمت شافعی کرد و عنان اسب شافعی را گرفته بود و می گفت اقتدوا بهذا الشابّ المهتدی.

(معارف و معاریف، ج ۴، ص ۶۷۷)

حَنفیه:

در لغت بمعنی دین داری و درست اعتقادی است، و الان به گروهی که پیروان ابو حنیفه هستند این لفظ اطلاق می شود که یکی از چهار فرقه اهل سنت بحساب می آیند.

(معارف و معاریف، ج ۴، ص ۶۷۹)

حیازت:

در لغت گرد آوردن و استیلاء یافتن بر چیزی است و در اصطلاح فقهی عبارت از تهیه مقدمات تصرف در اراضی بایر و مرده است.

حیازت موجب ملکیت، یا اولویت است و در صدق حیازت، نیازی به وضع ید بر شی ء مورد حیازت نیست بلکه ملاک، صدق استیلاء است. مثلًا هرگاه کسی برای شکار دامی بگستراند و شکاری در آن افتد، استیلاء صادق است و تصرف دیگری در آن بدون اذن حیازت کننده جایز نیست و موجب ضمان است.

(مبادی فقه و اصول، ص ۲۸۸)

حرف (خ)

خبر صحیح:

خبری که تمام راویان آن امامی عادل باشند، خبر صحیح نام دارد. اگر چه بعضی «ضابط» بودن را هم اضافه کرده اند. خبر صحیح یا «اعلی» است یا «اوسط» یا «ادنی». خبر صحیح اعلایی خبری است که امامی و عادل بودن تمام راویان را با علم یا شهادت دو نفر عادل یا بعضی از آنها را با علم و بعضی را با شهادت دو عادل یافته

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۱۴

باشیم. و اما اگر امامی و عادل بودن همه و یا بعضی را به وسیلهٔ شهادت یک عادل به دست آورده باشیم، به آن «صحیح اوسط» گویند. همان گونه که اگر امامی و عادل بودن همه و یا بعضی را با ظن اجتهادی به دست بیاوریم به آن «صحیح ادنی» گویند.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، ص ۱۸۰)

خبر واحد:

خبری که به حد تواتر نرسد و بدون قرینه خارجی نتوان به صحت آن پی برد، خبر واحد نام دارد.

(فرهنگ اصطلاحات اصول، ۳۱۷)

خبر مرسل:

مرسل بمعنای عام، و آن خبری است که راویان آن همگی یا برخی در سلسله سند ساقط شده و به جای آن از تعبیر «عن بعض» یا «بعض اصحاب» استفاده شود.

مرسل به معنای خاص، و آن هر حدیثی است که تابعی به پیامبر نسبت داده بدون آنکه از واسطه و ناقل نامی برده باشد. مثلًا سعید بن مسیّب بگوید: قال رسول اللّه در حجیّت مراسیل دو قول وجود دارد. الف- در صورتی که مرسِل (به صیغه اسم فاعل) ثقه باشد آن خبر حجت است. ب- روایت به هیچ وجه حجت نیست.

(فرهنگ اصطلاحات اصول، ص ۱۸۲)

خبر مشهور:

گاهی به خبر مستفیض اطلاق می شود و گاهی نیز به هر خبری که سر زبان ها بوده مشهور گفته می شود گرچه بی سند و یا دارای یک سند باشد.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، ص ۱۸۳)

خبر متواتر:

تواتر در لغت به معنای یکی پس از دیگری است. در قرآن آمده: «ما رسولان را یکی پس از دیگری فرستادیم» و در اصطلاح به خبر عده ای گویند که تبانی و توافق آنان بر کذب محال بوده، و از قول آنان علم حاصل شود.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات، ص ۱۸۰)

خبر مقبول یا روایت مقبوله:

روایتی که علماء به مضمون آن عمل کرده و آن را تلقّی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۱۵

به قبول کرده باشند «روایت مقبوله» نام می گیرد مثل «مقبوله عمر بن حنظله» علی رغم اینکه در سند این حدیث محمد بن عیسی و داود بن حصین هستند که هر دو ضعیف اند.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، ص ۱۸۳)

خبر مجهول:

خبری که یک یا چند نفر از راویان آن از نظر عقیده مجهول الحال باشد به آن «روایت مجهول» گویند.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول- ص ۱۸۲)

خبر مرجوح:

هرگاه دو خبر با هم مساوی نیستند، بلکه در برخی از جهات یکی بر دیگری برتری دارد. مثلًا راوی یکی عادل تر است، این صفت موجب ترجیح این دلیل بر دلیل دیگر می شود که دلیل و خبر فوق را راجح و دلیل و خبر مقابل را مرجوح گویند.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات ص ۱۸۲)

خبر موثّق:

به خبری که یک یا چند نفر از راویان آن امامی نبوده، ولی توثیق شده باشند «خبر موثق» گویند.

(فرهنگ تشریحی ص ۱۸۳)

خراج:

نوعی مالیات است، که از غله و محصول زمین حاصل می شود و بر کلیه چیزهایی که حاکم عادل، یا غیر عادل اخذ می کند نیز اطلاق می شود. بعضی گفته اند:

خراج مالیاتی است که به نسبت مساحت زمین گرفته می شود. نراقی در انیس التجار گوید: خراج وجه نقدی است که معین می شود تا به عوض اجرت زمین، یا اجرت درخت، یا غیره بدهند چنانچه قرارداد می شود که فلان موضع را زراعت کنند و سالی ده هزار تومان به حاکم بدهند.

گفته شده نخستین کسی که خراج را مقرر داشت عمر بوده است.

(مبادی فقه و اصول، ص ۲۸۹)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۱۶

خزرج:

قبیله ای معروف از تبار خزرج بن حارثه بن ثعلبه بن عمرو و مزیقیا بن عامر ماء السماء یمنی شاخه ای از قحطان که به مدینه هجرت کرده و با تیره اوس که بنی اعمام آنها بودند در آن شهر زندگی می کردند و چندی این دو قبیله با هم زدوخوردهای خونینی داشتند که به اسلام منتهی گشت و پیش از هجرت حضرت رسول به مدینه آنان به استقبال اسلام شتافته در عقبه به آن حضرت بیعت نمودند و اسلام اختیار کردند و سپس شهر خود را دار الهجره ساختند.

(معارف و معاریف، ج پنجم، ص ۱۲۴)

خُصُومَه:

در لغت بمعنی درشتی و عداوت است. در فقه، مرافعه و دعوی به دادگاه بردن و دادخواهی کردن می باشد.

(اصطلاحات فقهی، ص ۲۰۸)

خُلع:

بضم خاء و سکون لام، از خلع بفتح خاء گرفته شده است و آن بمعنی کندن و بیرون آوردن جامه از تن است- و در اصطلاح فقه- نوعی طلاق باین است، و آن در صورتی تحقق می یابد که زن از مرد متنفر و رنجیده خاطر و دلخور باشد. در طلاق مبارات که قسمی دیگر از طلاق است. هر دو (زن و مرد) از یکدیگر متنفر هستند. (اصطلاحات فقهی- ص ۲۹۰)

حرف (د)

دار الحرب:

منظور از این اصطلاح، کشوری است که در حال جنگ با اسلام و مسلمین است و نیز مراد از آن کشورهائی است که قوانین اسلام در آنجا پیاده نمی شود، و دولت های آنجا نیز در حال خصومت با اسلام و دولت های اسلامی هستند. ساکنان دار الحرب را اصطلاحاً حربی می نامند.

(فرهنگ علوم سیاسی، ج ۱، ص ۲۶۲)

دار اسلام:

به معنی خانهٔ اسـلام و کشور اسـلامی است، و منظور از این اصـطلاح مناطقی است که متعلق به مسـلمانان می باشد و قوانین و دستورات اسلامی در آنجا

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۱۷

رعایت می شود. و یا آنکه اکثر ساکنان آن را مسـلمانان تشکیل می دهند. این سرزمینها، وطن تمامی مسلمانان جهان می باشد و چنـانچه از سوی دشـمنان اسـلام مورد تهـاجم قرار گیرد، در درجه نخست، بر ساکنـان آن و در درجه دوم چنانچه به تنهائی قادر به دفاع نباشند، بر تمام مسلمانان واجب کفائی است که از آنجا به عنوان سرزمین اسلام دفاع کنند.

(فرهنگ علوم اسلامی، ج ۱، ص ۲۶۲)

دار التقیّه:

تَقیّه، خطر پرهیزی- اسم مصـدر اتّقـاء- تاء بـدل واو است. در اصـطلاح شـرع: خودداری از اظهار عقیـده و مـذهب خویش در مواردی که ضـرر مالی یا جانی یا عرضی متوجه شخص باشد، به تعبیر دیگر: رهانیدن خویش از خطری که از ناحیه دیگری به تو متوجه است، با گفتار یا کردار بر خلاف وظیفه اولیه شرعیه.

شهیـد اول در قواعد تقیه را مانند احکام خمسه به پنج قسم تقسـیم کرده ۱- واجب ۲- مستحب ۳- مکروه ۴- حرام ۵- مباح، که برای هر کدام از اینها جایگاههایی ذکر شده است.

دار التقیّه: یعنی خانه یا مرکز و سرزمینی که بخاطر وجود شرایط تقیّه باید در آن تقیّه کرد.

(دایره المعارف تشیّع- ج ۵، ص ۳۹- ۳۸، معارف و معاریف- حسینی دشتی، ج ۳، ص ۶۴۳)

دار الحجره:

به موجب قانون شـرع، هر کافری که دین اسـلام را قبول کنـد بایـد از کشور خود به قلمرو اسـلام هجرت نماید به همین سـبب قلمرو اسلام را دار الحجره نامیده اند.

(فرهنگ علوم سیاسی، ج ۱، ص ۲۶۳)

دولت حَق (حقّه):

دولت در لغت بمعنی ثروت و مال و بمعنی سلطنت، حکومت و زمامداری آمده است. دولتی که بر مبنای حق و عدل عمل کند در مقابل دولت باطل آن را دولت حقه گویند، از نظر شیعه دولتی که مورد تأیید ائمه معصومین علیهم السلام باشد را دولت حقه گویند.

(معارف و معاریف، ج ۵، ص ۴۸۲)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۱۸

دلالت اقتضاء:

آن است که مدلول با صراحت کلام نیامده اما صحت کلام بر آن متکی است. دلالت اقتضاء یکی از اقسام دلالت التزام است که به صورت «لازم اهم» بر موضوع خود دلالت دارد، و دارای حجیت عقلی است.

(مبانی فقهی- ج ۳، ص ۱۷۰)

دلیل اثباتی و ثبوتی

: (در مقام اثبات و ثبوت) ثبوت در لغت مصدر از باب ثَبَتَ- یَثْبُتُ- به معنی استقرار و استواری یافتن و پابرجای بودن و وجود و دوام است.

ثبوت در فقه و اصول امامیه اصطلاحاً اشاره به نخستین مرحلهٔ وجود یک امر اعتباری است. بدین گونه که هر وجود اعتباری از دو مرحله تشکیل شده است:

نخستین آن، مرحلهٔ ثبوت یا واقع که عبارت است از وجود هر چیز در واقع و نفس الامر، صرف نظر از علم و جهل مکلفین به آن و اعم از آنکه دلیلی برای اثبات آن واقع اعتباری وجود داشته باشد یا نه.

دومین مرحله، مرحلهٔ اثبات آن واقع اعتباری با دلیل علم یا علمی در خارج است، که آنچه را که در واقع مفروض الوجود دانستیم اینک با دلیل عقلی یا شرعی در خارج و وجود خارجی اثبات می کنیم.

بنا بر تقسیم اصولیین یک حکم ممکن است مطابق با مرحلهٔ ثبوت بوده و در واقع و نفس الامر بتوان حقیقت آن را تعقل و تصور کرد و در همان حال دلیل اثباتی نیز موافق با آن بوده و در این گونه احکام مرحلهٔ ثبوت با اثبات تطابق دارد، و گاهی نیز ممکن است دلیل ثبوتی به گونه ای باشد لیکن دلیل اثباتی حکم را بر خلاف ثبوت و واقع به اثبات برسانند که در این فرض حکم مخالف ثبوت بوده و

مخالفت مقام اثبات با ثبوت لازم می آید. همهٔ واجبات در این اصل کلی مشترک اند که خداوند و شرع تکالیف را از مکلفین در مرحلهٔ اثبات می خواهد و کاری به مرحلهٔ ثبوت و واقع و آنچه که در علم الله واجب است ندارد.

(دایره المعارف تشیّع- ج ۵، ص ۲۰۸- ۲۰۷)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۱۹

دلیل انسداد:

(اصطلاح اصولی) یکی از مباحث مهم اصول، بحث دلیل انسداد است در باب ادله عقلیه آمده است که آیا در زمان غیبت راه و طریق علم به احکام مُنسدّ است یا مفتوح، عدهٔ ای از اصولیان بر آنند که راه علم منسدّ است و بدین جهت واجب است به ظن و شک و وهم عمل کنیم و ادله آنها این است که اولًا ما مکلف به احکامی می باشیم و مانند مجانین و بهائم بلاحکم نمی باشیم و ثانیاً ترک احکام و اهمال آنها جایز نیست و ثالثاً قرآن و اخبار متواتره که مفید علمند تمام احکام را بیان نمی کند پس باید به ظن عمل نمائیم و اگر وافی نبود به شک و اگر نبود به و هم و این مسأله یعنی حجیت ظن منوط به تمامیت دلیل انسداد است و اگر گفته شود احکام ما بوسیلهٔ اخبار متواتره و محفوف بقرائن علمی ثابت می شود و دلیل انسداد مردود شناخته شد، ظن حجت نیست.

(فرهنگ معارف اسلامی ج ۲ ص ۴۰۴)

دلیل لبّی:

دلیل غیر لفظی را گویند، مانند اجماع، عقل، سیره و ضرورت.

دلیل لبّی: اعم از دلیل عقلی است، یعنی دلیل لبّی هم شامل جایی می شود که دلیل عقل. از امور عقلی ضروری (بدیهی) باشد، و هم شامل جایی می شود که دلیل عقل، از امور عقلی نظری یا اجماع باشد، ولی دلیل عقلی شامل ضروریات نمی شود.

(فرهنگ اصطلاحات اصول- ص ۳۲۹)

دلالت:

در علم منطق دلالت به سه نوع تقسیم شده است. ۱- دلالت مطابقت آنجا که یک لفظ به تمام معنی و مفهوم موضوع خود دلالت کند. ۲- دلالت تضمن آنجا که لفظ به قسمتی از معنای موضوع خود دلالت کند. ۳- دلالت التزام آنجا که لفظ به مفهومی که لازمهٔ موضوع خود است دلالت کند نظیر آیهٔ شریفه «عهد من به ستمکاران نمی رسد» که لازمهٔ مفهوم آن

ضرورت مبارزه با کسانی است که بر خلاف مقررات الهی و بر اساس ستم بر مردم حکومت می کنند. (مبانی ج ۲ ص ۳۹۰)

دولت جائر:

یعنی سلطنت و حکومتی که بر پایه ظلم و ستم باشد، و از

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۲۰

رسول خدا (ص) روایت شده که فرمود: زمانی بیاید که مردم آنچنان از علماء بگریزند که گوسفند از گرگ گریزد، در آن هنگام خداوند آنها را به سه بلا دچار سازد: ۱. آنکه برکت را از اموالشان بر دارد ۲. سلطانی ستمگر بر آنها مسلط سازد ۳. بی ایمان از دینا بروند

(معارف و معاریف، ج ۴، ص ۳۴ و ج ۵، ص ۴۸۲)

دیوان عالی:

عالیترین مرجع قضائی ایران که مقر آن در تهران و دارای شعب مختلف است که به دعاوی حقوقی، جزائی، استخدامی رسیدگی می کند. مهمترین وظیفهٔ آن رسیدگی به شکایت از احکام دادگاههای استیناف و احکامی است که به مرحلهٔ قطعیت رسیده است در این موارد دیوان عالی به ماهیت دعوی وارد نمی شود، بلکه فقط حکم را از نظر موافقت یا مخالفت با قانون بررسی می کند، رسیدگی در دیوان عالی را رسیدگی فرجامی نامند.

(لغت نامه دهخدا ج ۲۴ ص ۵۹۶)

دیوان عدالت:

به منظور رسیدگی به شکایات، تظلمات و اعتراضات مردم نسبت به مأمورین یا واحدها یا آئین نامه های دولتی و احقاق حقوق آنها دیوانی به نام دیوان عدالت اداری زیر نظر قوهٔ قضائیه تأسیس می گردد.

(قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران)

دیه:

(اصطلاح فقهی) خون بها و آن نوعی کیفر مالی، یا نقدی است که شخص آزاد هرگاه کسی را کشته، یا زخمی کرده باشد، باید طبق شرائطی آن را به اولیای مجنی علیه، یا خود او بپردازد و فرق نمی کند که از طرف قانونگذار میزان آن تعین شده یا

نشده باشد. گاهی دیه را به آنچه معین شده اطلاق می کنند و ارش و حکومت را بر آنچه معین است.

(مبادی فقه و اصول علی رضا فیض ص ۲۹۵)

حرف (ر – ز)

راوی:

نگهبان اسبان، آب دهنده حیوانات آب آورنده- نقل کننده سخن، جمع آن

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۲۱

رواه و راوون است.

(معارف و معاریف ج ۵ ص ۶۰۶)

رجم:

در اصل به معنای سنگ، قبر، پرتاب کردن سنگ و قتل بوده است.

لکن در اصطلاح فقهی سنگسار نمودن زن و مرد زناکار محصنه (متأهلی که همسرش در سفر نباشد) را گویند لذا رجم مرادف با سنگسار است.

(مبانی- ج ۴، ص ۳۸)

ردع:

کسی را از چیزی بازداشتن و منع نمودن «فرض اللّه الایمان تطهیراً من الشرک و النهی عن المنکر ردعاً للسفهاءِ.

(معارف و معاریف ج ۵ ص ۶۴۸)

رقبه:

گردن، بنده، غلام، عبد. در فقه برده را گویند خواه مؤمن باشد خواه کافر، خواه مذکر و کبیر باشد خواه مؤنث و صغیر.

(اصطلاحات فقهی ص ۲۴۹)

رهط:

گروه، جماعت مردان «و لو لا ـ رهطک لرجمناك» (هود ۹۱) «و کان فی المدینه تسعه رهط یفسدون فی الارض» (نمل ۴۸) رهط در اصطلاح درایه حدیث عدهٔ که مافوق سه نفر و کمتر از ۱۰ نفر باشند را گویند.

(فرهنگ معارف اسلامی ج ۲ ص ۴۷۲)

زمین موات:

۱- زمین موات بالاصاله، زمینی که سابقه آبادانی نداشته باشد چنین زمینی از آن امام (ع) است به اجماع شیعه و نصوص متواتره. آری خود ائمه (ع) اجازه فرموده اند که اگر کسی آن را احیاء کند مالک آن می شود. و چنین زمینی از انفال است.

۲- زمین موات بالعرض: زمینی که پس از آبادانی مرده باشد و ملك امام است.

(معارف و معاریف- ج ۶، ص ۶۳)

زیدیه:

زیدیه یکی از فرق بنام شیعه هستند که خود به سه فرقه تقسیم می شوند: ۱

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۲۲

-/ جارودیه-/ ۲- سلیمانیه- ۳- بتریّه

بتریّه-/ یاران بتری قومی می باشند که گفته اند امامت باید در بین خلق به طریق شوری صورت گیرد و عقد امامت بر دو مرد از خیار مسلمانان باید منعقد شود.

و امامت مفضول بر فاضل صحیح و درست باشد. و أبو بکر و عمر هر دو امام بوده اند هر چند امت در بیعت با آن دو با وجود امیر مؤمنان خطایی را مرتکب شده اند، اما نظر به آنکه این خطا به فسق منجر نشده خطای آنان قابل عفو و چشم پوشی است.

(معارف و معاریف- ج ۶، ص ۱۲۷)

حرف (س- ش)

سبق – پیش افتادن:

در فقه شرطبندی بر روی سبقت گرفتن اسب، شتر، فیل، استر و الاغ که به منظور شناخت بهترین آنها ترتیب یافته است را گویند.

(اصطلاحات فقهی – ص ۲۶۹– ۲۶۸)

سُحق:

در لغت سهل آسان کردن، در هاون سخت کوبیدن و نرم کردن است. (مجمع البحرین)

در فقه: عبارت است از این که زن آلتش را به آلت زن دیگری بمالد. حد سحق یک صد ضربه شلاق است.

(اصطلاحات فقهی – ص ۲۷۱)

سعایه:

در لغت بد گویی و سخن چینی است. در فقه برده ای که به طور قهری آزاد گردد و قادر به پرداخت قیمت خود نیست از دستمزد او قیمتش پرداخت می شود، به این نوع پرداخت سعایه گفته می شود.

(اصطلاحات فقهی – ص ۲۷۳)

سبط:

فرزند زاده، خواه اولاد از پسر باشد خواه از دختر، جمع آن اسباط است بیشتر موارد استعمال آن در مورد فرزند دختر است، چنان که به امام حسن و امام حسین (ع)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۲۳

سبطا رسول اللّه (ص) گویند.

(معارف و معاریف – ج ۶، ص ۱۸۹)

«سریّه»:

در لغت به معنای دسته، فوج، گروهان و ستون نظامی است. مؤلف کتاب آداب الحرب و الشجاعه، از دانشمند سدهٔ هفتم هجری می نویسد: سریّه لشکری اندک باشد که به کاری مهمّ به تعجیل بفرستند. لکن سریّه در اصطلاح تاریخ و سیره نویسان اسلامی به جنگهایی گفته می شود که شخص رسول خدا (ص) در میان سربازان و رزمندگان حضور نداشته است. سریّه ستونهای نظامی گشتی تجسسی و اکتشافی، مهاجم و شبیخون زننده همه را شامل می گردد. هر یک از غزوات و سریه ها به نام یا محلّ خاصی نامیده شده اند که به عنوان نمونه سریّه عبد الله بن جحش به نام این شخص است.

(مبانی- ج ۴، ص ۳۲۲)

سواد عراق:

سرزمین عراق را گویند که در عهد عمر فتح شد، سواد نامیده شده چون دارای درختان و مزارع سرسبز بوده که از دور سیاه به نظر می رسیده است.

(مبانی- ج ۶، ص ۱۱۹)

سیرهٔ متشرعه:

سیرهٔ متشرعه یعنی عادت و روش اهل شرع در انجام یا ترک کاری.

هرگاه سیرهٔ متشرعه کشف از رضایت شارع از طریق قول، فعل یا تقریر معصوم کند، حجّت خواهد بود.

(فرهنگ اصطلاحات اصول، ج ۱، ص ۳۵۰)

شافعیه، شافعیان:

پیروان مذهب شافعی یکی از پنج فرقهٔ اصحاب حدیث. مذهب شافعی از بغداد و مصر دو مرکز عمدهٔ تعلیم امام شافعی نشر یافت و در قرون سوم و چهارم هجری پیروان بسیاری پیدا کرد هر چند در بغداد که مرکز اهل رأی بود از همان ابتدا با وضع دشواری روبه رو شد. در قرن چهارم مکه و مدینه مانند مصر از مراکز مهم شافعی به شمار می رفت.

(معارف و معاریف ج ۶ ص ۴۲۳- ۴۲۲)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۲۴

شرط علمی:

آن است که اگر کشف خلاف شد و به هنگام عمل، فرد دسترسی به واقع نداشت عمل وی صحیح است، نظیر شرط عدالت در امام جماعت که در صورت علم به خلاف لزومی ندارد نماز اعاده شود، بر خلاف شرط طهارت از حدث در نماز که شرط واقعی است و بدون آن نماز باطل است. ظاهر شرط بودن، واقعی بودن آن است مگر اینکه طبق ادله خلاف آن ثابت شود.

(مبانی ج ۲ ص ۳۳۸)

شرط وجوب:

آن است که تا هنگامی که شرط محقق نگردد حکم وجوب بر موضوع مترتب نمی شود نظیر شرط استطاعت برای حج و یا وجوب جهاد ابتدایی که مشروط به وجود امام عادل [و طبق نظر برخی به امام معصوم] است.

(مبانی- ج ۱، ص ۲۳۷)

شرط وجود:

وجوب آن مشروط به چیزی نیست اما عملًا بدون وجود شرط موضوع امکان تحقق خارجی ندارد نظیر وضو برای نماز و یا در برخی مراحل وجود امام برای جهاد دفاعی که وجوب جهاد مشروط به وجود امام نیست اما بدون امام هم امکان عملی دفاع ثمربخش نیست.

(مبانی، ج ۱، ص ۲۳۷)

شهرت:

شهرت در اصطلاح عبارت است از مشهور شدن یک امر دینی در میان همه یا گروهی از مسلمانان به گونه ای که به حد اجماع نرسد.

(فرهنگ اصطلاحات اصول ج ۱ ص ۳۵۵)

شهرت فتوایی:

وقتی است که فتوایی بین فقها شیوع و رواج پیدا کند ولی به حد اجماع نرسد و آن فتوی مستند به دلیل مشخصی نیز باشد این قسم از شهرت در مباحث حجیت امارات مورد بحث است.

شهرت روایی:

هرگاه روایتی میان راویان نزدیک به زمان معصوم انتشار یابد و افراد

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۲۵

متعددی آن را نقل کنند ولی به حد تواتر نرسد آن را مشهور گویند شهرت یکی از مرجحات شمرده شده است.

(فرهنگ اصطلاحات اصول ج ۱ ص ۳۵۵)

حرف (ص- ض- ط- ظ)

صابئین:

قومی که حد وسط بین یهود و نصارا می باشند. آنان خدا را می پرستند و به زعم خود به دین نوح زندگی می کنند. آنها تا زمان خلفای عباسی در بغداد و حرّان به ملیت خود باقی بودند. خود مدّعیند که به دین صابئ بن شیث بن آدم (ع) می باشند.

صاحب قاموس گوید: صابئین بر این عقیده اند که به دین نوح باقی مانده اند و قبله آنها وزشگاه باد شمال است. در کشاف آمده که آنان از کیش یهود و نصاری برگشتند و به پرستش ملائکه گرویدند.

قتاده گفته: صابئون ملائکه پرستند و به سوی قبلهٔ (خود) نماز گزارند و زبور خوانند (مجمع البحرین)

صابئین به دو فرقهٔ کاملًا مشخص تقسیم می شوند ۱- ماندائی ها یا صبّه، فرقه یهودی و مسیحی بین النهرین- ۲- صابئین حران، فرقهٔ مشرک که مدتها در دورهٔ اسلام وجود داشتند. صابئین که در قرآن ذکر آنها آمده، فرقهٔ واسطهٔ بین یهودیان و مسیحیان اند و از اهل کتاب بشمار می روند.

(معارف و معاریف، ج ۶، ص ۶۱۷)

صحابی:

در اصطلاح حدیث شناسی و تاریخ اسلام به کسانی که حضور پیامبر اسلام را درک کرده و در آن زمان مسلمان بوده اند «صحابی» صحابه و اصحاب گفته می شود. و به کسانی که پیامبر را درک و دیدار نکرده و نسل دوم می باشند، فقط کسانی را دیده اند که آنان پیامبر را دیده بودند «تابعی» و تابعین گفته می شود.

(مبانی-/ ج ۴، ص ۲۱۵)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۲۶

صحاح:

به کتابهایی گفته می شود که روایات گردآوری شده در آنها از جهت سند در نظر مؤلفین آنها صحیح و درست باشد. در میان کتابهای سنت شش کتاب به عنوان صحاح مشهور و معروف است. ۱- صحیح بخاری تألیف محمد بن اسماعیل جعفی بخاری متوفای ۲۵۶. ۲- صحیح مسلم تألیف مسلم بن حجاج قشیری متوفای ۲۶۱.

۳- صحیح ابن ماجه تألیف محمد بن یزیر بن ماجه قزوینی متوفای ۲۷۳. ۴- صحیح ابو داود تألیف ابو داود سلیمان بن اشعث سجستانی متوفای ۲۷۵. ۵- صحیح ترمذی تألیف احمد بن شعیب نسائی متوفای ۳۰۳ البته گاهی موطاء مالک تألیف مالک بن انس رهبر شاخه مذهبی فقه مالکی را جزءِ صحاح به شمار آورده اند.

(مبانی فقهی، ج ۱، ص ۱۴۹)

صغری و کبری:

مؤنث اکبر و اصغر، هر یک از این دو در اصطلاح منطق: یکی از دو مقدمهٔ قیاس اقترانی است. هر قیاس ناچار از دو مقدمه است. مقدمهٔ اول که آن را صغری می گویند و مقدمهٔ دوم که کبرایش گویند. مثلًا؛ در قضیّه جهان «متغیر است» و «هر متغیری حادث است» پس «جهان حادث است». جملهٔ «جهان متغیر است» صغری و «هر متغیری حادث است» کبری است.

(معارف و معاریف- ج ۸، ص ۶۸۴)

صوافی مُلُوک:

اموال شخصی (منقول و غیر منقول) پادشاهان و رؤسای ممالک است که در جنگ با مسلمانان، مغلوب شده اند. و صوافی ملوک متعلق به شخص امام است.

(معارف و معاریف- ج ۶، ص ۶۹۴)

طاغوت:

اسم مصدر است از «طغی» اصل آن «طغیوت» بوده، سپس لام الفعل بجای عین الفعل آمده سپس یاء ما قبل مفتوح قلب به الف شده. جمع آن طواغیت و طواغت و طواغ است به معنی هر سرکش و متعدی، هر سردار ضلالت و هر چه جزء خدا پرستیده

شود.

(معارف و معاریف- ج ۷، ص ۴۲)

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۸، ص: ۴۲۷

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۲۷

طبقات اجتماع:

یا نظام طبقاتی که در میان برخی ملل معهود بوده و هر صنفی از صنوف جامعه جایگاهی ویژه داشته که حق نداشته از رتبه خویش پا فراتر نهد.

مقریزی در رساله اغاثه الامه ... در دولت ساسانیان طبقات اجتماع را به قرار ذیل نام برده است: ۱- روحانیان. ۲- جنگیان. ۳- مستخدمین ادارات. ۴- توده ملت. ولی اسلام چنین روشی را مردود می شمارد.

(معارف و معاریف- ج ۷، ص ۶۱)

طریقیت:

از بحث های مطرح شده در «اماره» اینکه آیا «اماره» از باب سببیّت حجت است یا طریقیّت؟ معنای طریقیّت اماره این است که اماره تشریع شده تا مکلّف را به واقع برساند که در صورت اصابه به واقع «منجّز» خواهد بود، و در صورت تخلّف از واقع و به خطا رفتن «معذّر» است. به دیگر سخن، کار «اماره» بنابر طریقت «منجّزیت و معذریّت» است و مجعول در این فرض حکم وصفی است، نه تکلیفی و منظور از سببیّت اماره این است که وقتی اماره بر امری اقامه شده خود اماره موجب حدوث مصلحتی در مؤدّی «اماره» می شود، به گونه ای که در صورت خطاء شارع برای چنین شخصی طبق «اماره» حکم ظاهری جعل می کند و مجعول در این فرض حکم تکلیفی ظاهری است.

مثال: وقتی در خبر آمده «نماز جمعه واجب است» اگر در واقع نماز جمعه واجب نباشد، بر فرض چنین اماره ای و بنابر سببیّت، شارع حکم ظاهری به عنوان وجوب نماز جمعه برای فردی که اماره برای او اقامه شد، جعل خواهد کرد، اما بنابر طریقیّت اگر مکلّف در روز جمعه به جای نماز ظهر جمعه بخواند، معذور است.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول-/ ص ۱۹۲)

طلایه:

جاسوس لشکر که پیش و پس را نگه دارد. گروهی که پیش فرستند تا از دشمن واقف شود. پیش قراول.

(معارف و معاریف- ج ۷، ص ۸۷)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۲۸

ظواهر شرع:

در کتب اصولی بحثی وجود دارد به نام اصاله الظهور، که حاصل آن این است که آیا ظهور حجت است یا نه؟

اصل ظهور در جائی به کار می رود که لفظ در معنی ظاهر باشد و ظهور در معنی آن است که احتمال خلاف آن نیز داده شود. ظاهر در برابر نص است، و در نص احتمال خلاف داده نمی شود. این اصل لفظی و عقلی به ما حکم می کند، تا هنگامی که بر معنی خلاف ظاهر دلیلی اقامه نشده است، باید همان معنی ظاهر کلام را اخذ کنیم و بدان پایبند باشیم و این نیز بر گوینده و شنونده حجت است. دلیل حجیت ظواهر بنای عقلاء است.

(مبانی فقه و اصول- ص ۸۹)

ظهار:

اگر همسر ارتباط و همبستر شدن با زوجهٔ خود را با گفتن جمله انت علی کظهر امّی (تو بر من مثل پشت مادرم هستی) بر اساس شرایطی که در کتب فقهی ذکر شده است تحریم نمود اصطلاحاً ظهار گفته می شود و تا قبل از پرداختن کفاره (آزاد کردن یک بنده یا شصت روز، روزه و یا سیر کردن شصت نفر گرسنه) همبستر شدن با همسرش بر او حرام است.

(مبانی- ج ۱، ص ۲۴۸)

ضمان:

ضَمْانْ عقد لازم است و طرفین آن یکی ضامن و دیگری مضمون له است.

ضمان، مال را از ذمهٔ مضمون عنه (بدهکار) به ذمهٔ ضامن که بدهکاری ندارد، منتقل می کند. و به عبارت دیگر ضمان این

است که: کسی که بدهکار نیست، مالی را که بر ذمهٔ دیگری است بعهده بگیرد در این صورت مضمون عنه ذمه اش بری می شود و آنچه در ذمه اش بود، به ذمهٔ ضامن منتقل می گردد و این را «نقل ذمه به ذمه» گویند.

(مبادی فقه و اصول- ص ۳۱۱).

حرف (ع- غ)

عام استغراقی:

و آن بدین معنی است که حکم شامل فرد فرد افراد عام می شود به

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۲۹

گونه ای که هر فرد به تنهائی موضوع برای حکم مزبور باشد، و برای هر حکم متعلق به هر فرد موضوع، امتثال و عصیان خاصی باشد، مثل اکرم کل عالم یعنی هر عالمی را اکرم کن، که امتثال حکم هر فرد، خود اطاعتی است و پاداش دارد، چنانچه عصیان حکم هر فرد در خور کیفر است.

(مبادی فقه و اصول، ص ۱۹۸)

عام بدلی:

و آن در موردی است که حکم برای یکی از افراد عام، به طور بدلی، ثابت باشد، در این نوع، فقط یک فرد، پخش در میان همهٔ افراد موضوع حکم است؛ مثل، اعتق ایّ رقبه شئت. هر بنده ای را بخواهی آزاد کن، که هر گاه یک فرد از میان همهٔ افراد امتثال شود، حکم، ساقط می شود.

(مبادی فقه و اصول- ص ۱۹۸)

عاقله:

در اصطلاح فقهی عاقله به مجموع خویشان پدری قاتل می گویند که در موارد خاص باید با همیاری یکدیگر دیهٔ مقتول را بپردازند.

(مبانی فقهی- ج ۱، ص ۲۶۵)

عام مجموعی:

مجموع من حیث هو مجموع موضوع عام بوده بطوری که در مثال معهود اگر گفت اکرم العلماء اگر نسبت به اکرام فردی اخلال کند اصلًا مطیع نخواهد بود.

(کفایه الاصول به صورت پرسش و پاسخ نویسنده حسینی، ص ۵۷)

عزم:

(اصطلاح عرفانی) عزم بمعنی ارادهٔ جازم و تصمیم است و در اصطلاح بناء حال و تحقیق و قصد است در انجام عبادات و ریاضات و حمل نفس بر آنها و تحمل سختیهای سلوک راه حق و استغراق در لوائح مشاهدات و استجماع قوای و استقامت بحکم «فاذا عزمت فتو کل علی الله».

(فرهنگ معارف اسلامی ج ۳ ص ۲۸۶)

عُشْر:

در لغت بمعنی ده یک- عشر زکاه غلات است اگر به آب باران یا آبهای جاری

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۳۰

طبیعی آبیاری شده باشند.

(معارف و معاریف- حسینی دشتی ج ۷ ص ۳۶۶)

عَقَبه:

نام محلی است در میان شهر مکه و منی اکنون مسجدی به همین نام در آنجا بنا شده. در سال دوازدهم بعثت رسول خدا (ص) در آنجا با دوازده نفر از اهالی یثرب (مدینه) پیمان بیعت بستند در سال سیزدهم بعثت نیز در همان محل (عقبه) هفتاد و سه تن از مسلمانان یثرب (مدینه) بعد از انجام مراسم حج و به طور پنهانی در وسط شب با رسول خدا (ص) بیعت کرده و پیمان بستند که مانند زن و فرزندشان از پیامبر اسلام دفاع کنند از این میان هفتاد و یک نفر مرد و دو نفر زن بودند، اولی را پیمان عقبه اول و دومی را پیمان عقبه دوم می نامند.

(مبانی فقهی- ج ۴، ص ۳۶۲)

عُقود:

جمع عقـد، عهدها و پیمانها و در اصـطلاح شـرع، آن بخش از معاملات که به ایجاب و قبول نیازمند باشد عقد نامیده می شود در مقابل ایقاعات، مانند طلاق و ابراء که به ایجاب تنها انجام می گیرد.

(معارف و معاریف- ج ۷، ص ۴۱۴)

عقد جایز:

اصـطلاحاً به عقـدی گفته می شود که طرفین یـا یکی از آن دو هر وقت بخواهـد تا وقتی عین باقی است بتواننـد عقـد را به هم بزنند، و آن را فسخ کنند.

(مبادی فقه و اصول دکتر فیض، ص ۲۸۰)

عقد لازم:

لزوم به معنی ثبوت، پیوسـته ماندن، چسبیدن بچیزی وجدا نشدن از آن است و عقد لازم به عقدی گفته می شود که طرفین آن هر وقت بخواهنـد نمی تواننـد عقـد را بهم بزننـد و قدرت بر فسخ ندارند مگر اینکه شارع از خارج عاملی را مشـخص کند که بوسیلهٔ آن بطور موقت، جلوی لزوم را بگیرد مانند قانون خیار در بیع.

(مبادی فقه و اصول- ص ۳۳۷)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۳۱

علم اجمالی و علم تفصیلی:

اصطلاحی است اصولی، علم اجمالی به چیزی گفته می شود (اعم از حکم یا موضوع) که مردد بین دو یا چند چیز باشد، چنان که مکلف در ظهر جمعه علم داشـته باشد بوجوب نمازی مردد بین ظهر و جمعه، یا اینکه بداند یکی از دو ظرف حاضـر نجس است. در مقابل علم تفصیلی که بداند فلان شیئی بخصوص واجب یا فلان شیئی بخصوص حرام است.

(معارف و معاریف- ج ۷، ص ۴۳۹)

عموم و خصوص من وجه:

دو مفهومی که در بعضی از قلمروها با هم اشتراک و در بعضی قلمروها جدا باشند به آن «عام و خاص من وجه» گویند. همانند «انسان» و «سفید». زیرا بعضی از انسان ها سفید نیستند مثل سیاه پوستان، و بعضی از سفیدها انسان نیستند مثل برف.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول- ص ۲۱۸)

غارمین:

بدهکاران، یکی از اقسام مستحقین زکاه بدهکارانند- إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ ... وَ الْغَارِمِينَ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ .. (توبه آیه ۶۰) محمد قسری گوید از امام صادق (ع) راجع به صدقه (زکاه واجب) پرسیدم فرمود، اقسام مستحقین آن را خداوند در قرآن بیان داشته ولی سهم غارمین را نباید یکسان داد زیرا برخی مردان در مهر زنان (متعدد) خود را بدهکار نموده اند و همچنین کسانی هستند که با اموال مردم هر چه خواهند می کنند و باکی ندارند (که از هر کس هر چه بخواهند وام بستانند)

(معارف و معاریف- ج ۷، ص ۵۷۴)

غُرم:

غرامت، تاوان، زیان و مشقت. طبرسی گفته: غرم و مغرم حادثه ای است که بر مال وارد شود بی آن که صاحبش خیانتی کرده باشد، و اصل آن بمعنی لزوم است.

(معارف و معاریف- ج ۷، ص ۵۹۵)

غش:

(اصطلاح فقهی) تقلب در طعام و فروختن آنست بنحوی که خریدار متوجه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۳۲

ردائت و پستی آن نشود یا مخلوط کردن متاع خوب و بد که عملی حرام است.

(فرهنگ معارف و اسلامی- ج ۳، ص ۴۰۵)

غصب:

استیلاء بر مال دیگری است بناحق، تسلط یافتن کسی است بر مال دیگری بدون اذن او با قهر و غلبه.

در عرف فقیهان، غصب به طریق ظلم مال غیر را در اختیار خود قرار دادن، به نحوی که مال به طور کامل از اختیار صاحب آن خارج شود و غصب موجب ضمان می شود.

(اصطلاحات فقهی- ج ۷، ص ۳۷۴)

غُلوُل:

خیانت در غنیمت جنگی و ربودن بخشی از آن به پنهانی است.

در حدیث آمده که پیغمبر (ص) در حالی که کنار غنائم حنین ایستاده بود فرمود ای مردم غلول و خیانت باموال غنیمت در این جهان عار و در آخرت آتش دوزخ و خشم خداوند است.

(معارف و معاریف- ج ۷، ص ۶۲۷)

غلات:

کسانی بوده اند که نسبت به ائمه (ع) غلو کرده و آنان را گاهی تا حد خدایی بالا برده اند.

(مبانی- ج ۲، ص ۲۱۵)

غنیمت:

مالی است اعم از منقول و غیر منقول که مسلمین در جنگ با کفار به اذن پیغمبر (ص) یا امام (ع) به دست آورند بی آنکه از دزدی و چپاول باشد.

در باب فقه، امامیه غنیمت را به هر چه بدون سختی به دست آید معنی کرده اند و آن را اعم از غنائم جنگی دانسته اند.

(مبادی فقه اصول- دکتر فیض، ص ۳۴۵)

غیبت صغری و غیبت کبری:

غیبت صغری: دوران پنهان شدن امام دوازدهم

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۳۳

حضرت بقیه اللّه (عجل الله تعالی فرجه الشریف) از چشم عموم مردم است که شصت و نه سال طول کشید و از سال ۲۶۰ آغاز و به سال ۳۲۹ که آغاز غیبت کبری است منتهی گشت.

غیبت کبری:

دوران پنهان شدن امام عصر (عج) بطور مطلق، که از سال ۳۲۹ یعنی سال وفات چهارمین نائب خاص آن حضرت، علی بن محمد سمری آغاز و تا هنگام ظهور حضرت ادامه دارد.

(معارف و معاریف- ج ۷، ص ۶۴۹- ۶۵۰)

حرف (ف– ق)

فحوی:

در اصطلاح اصول: «فحوای خطاب»، «لحن خطاب»، «مفهوم موافقت» به یک معنی آمده اند که بدان دلالت نص هم گویند مانند «لا تقل لهما اف» که دال بر حرمت ضرب و شتم و جرح هم هست.

(فرهنگ معارف و اسلامی- ج ۳، ص ۴۲۷)

فدیه:

به معنی بدل که انسان به دادن آن از امری مکروه رهائی یابد. در اصطلاح فقه به عوض دم گویند که بعضی از اسراء را با گرفتن مال از قتلشان صرف نظر می کردند و نیز به طعامی گویند که در قبال ترک روزه در بعضی موارد تأخیر آن، تا رمضان آتی دهند.

(معارف و معاریف- ج ۷، ص ۷۵۷)

فَراش:

در لغت، بستر است، و در اصطلاح فقه، زوج است: الولد للفراش و للعاهر الحجر، فرزند از شوهر است و برای زناکار سنگ است (یعنی سنگسار می شود) یعنی اگر چه فاجری با زن زنا کرده باشد و اگر چه فرزند شباهت به زناکار داشته باشد، به شوهر زن ملحق می شود در صورتی که از آمیزش شوهر با زن شش ماه گذشته باشد، و از اکثر مدت حمل که از یک سال بیشتر نمی شود نگذشته باشد.

(مبادی فقه و اصول- ص ۳۲۴)

فَی ء:

سایه ای است که پس از زوال آفتاب ظاهر می شود. و در اصطلاح فقهی:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۳۴

اموالی است که از کفار بدون جنگ و قتال گرفته شود. مال فی ء به امام (ع) اختصاص دارد و امام می تواند هر گونه تصرفی در آن داشته باشد و سایر مردم را در آن حقی نیست

(مبادی فقه اصول- ص ۳۲۵)

قاضی تحکیم:

آن قاضی است که طرفین دعوی به داوری و حکمیت او در میان خود رضایت دهند، تا خلاف را فیصله دهد. مشهور بر آنند که قاضی تحکیم، تمام صفات و شرائط قاضی منصوب را باید داشته باشد بجز تولیت از ناحیه امام.

(مبادی فقه و اصول- ج ۲، ص ۳۲۵)

قرینهٔ لفظی متصله:

قرینه ای را گویند که متصل به کلام باشد و موجب انصراف کلمه یا جمله از معنای ظاهری اش شود. مثلًا گوینده ای می گوید «عالمان دینی، الگوهای عملی مسلمانان هستند ولی عالمانی که علم را با عمل در هم آمیخته اند» در این عبارت، جمله ی «عالمانی که علم را با عمل در هم آمیخته اند» قرینه ی متصلی است که عالم بدون عمل را از الگو بودن خارج می کند.

(فرهنگ اصطلاحات اصول- ج ۲، ص ۶۷)

قدر متیقن:

(اصطلاح فقهی) اگر در موردی حکمی بر خلاف قاعده باشد باید اقتصار بهمان مورد نموده و آن را به موارد مشابه سرایت نداد. بلکه اشباه و نظائر آن، تابع حکم قاعده خواهد بود؛ مثلًا ثبوت شفعه حکمی است مخالف با قاعدهٔ سلطنت پس باید به مورد حکم که عبارتست از عدم تعدد شرکاء اکتفا کرد.

پس اگر بموجب دلیل، حکمی برای موضوعی ثابت شود، خواه موافق قیاس باشد یا مخالف باید اقتصار بهمان موضوع کرده و تعدی بغیر آن ننمود.

(فرهنگ معارف اسلامی-/ ج ۳، ص ۵۰۱)

قذف:

سنگ انداختن. در عرف فقها، نسبت زنا و لواط به کسی دادن است. حدّ القذف هشتاد تازیانه است.

(اصطلاحات فقهی- ص ۳۹۹)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۳۵

قَسامَهْ:

سوگند خوردن است و در اصطلاح پنجاه سوگند است که مدعی قتل و اولیای مقتول در صورتی که بیّنه نداشته باشند، باید به کیفیتی مخصوص، و برابر با شرائطی یاد کنند. قسامه یکی از راه های ثبوت قتل است.

(اصطلاحات فقهی- ص ۴۰۲)

قضیه شخصیه، خارجیه، حقیقیّه:

قضیه شخصیه: (اصطلاح منطقی) هرگاه موضوع در قضیهٔ حملیه شخص بود قضیه را شخصیه نامند (مانند احمد عالم است).

قضیهٔ خارجیه: (اصطلاح منطقی) قضیه ای است که محکوم علیه و موضوع آن قطعی و مقدره الوجود در خارج و حکم آن بر مبنای موضوع خارجی باشد چنانچه گویند هر آتشی سوزان است.

قضیه حقیقیه (اصطلاح منطقی): قضیه ای است که موضوع و محکوم علیه آن حقیقی باشد اعم از آنکه در خارج بالفعل موجود باشد یا نباشد.

(فرهنگ معارف اسلامی- ج ۳، ص ۵۳۳- ۵۳۲)

قطیعه:

آنچه از زمین خراج بریده و جدا گردد، زمینهای بدون مالك و غیر معمور كه خلیفه و حاكم اسلامی یا دولت به كسی می بخشد تا در آن آبادی و آبادانی به وجود آورد، جمع آن قطایع است.

(معارف و معاریف- ج ۸، ص ۳۵۲)

قوّاد:

(قیادت) كسی را گویند كه بین زن و مرد برای زنا و بین دو نفر مرد را جهت لواط جمع نماید. حد قواد هفتاد و پنج ضربه شلاق است.

(اصطلاحات فقهی- ص ۴۰۸)

قوس:

قوس صعود اصطلاحی است فلسفی و توضیح آن این است كه در نظام وجود فلاسفه چهار عالم را به شكل طولی برای نظام وجود بیان نموده اند كه سیر نزولی آن از بالا به پایین را قوس نزول و سیر صعودی آن از پایین به بالا را قوس صعود

مبانی فقهی حكومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۳۶

می نامند. این عوالم عوالمی واقعی تكوینی مستقل از ذهن و اعتبارند و عالم بالاتر منطوی عوالم پایین تر است عالم اول از این عوالم، «عالم لاهوت» یا عالم ذات بی مثال واجب الوجود خداوند تبارك و تعالی است، عالم دوم «عالم جبروت» یا عالم عقول مجرده است كه نور پاك پیامبر اكرم (ص) را هم به عنوان اول ما خلق اللّه در همین مرتبه می دانند، عالم سوم: عالم ملكوت یا عالم امر و فرشتگان است، عالم چهارم: عالم ناسوت است، عالم ناسوت عالم ماده و عالم تضاد و اختلاف است و انسان از نظر وجودی در این عالم قرار دارد، اما در اثر عبودیت و رشد عقلی از این عالم به طرف عوالم بالا سیر صعودی و تكاملی را طی می كند ذات پاك پیامبر اكرم (ص) در این سیر صعودی عالی ترین مقام و مرتبه را داراست تا جایی كه به مقام سدره المنتهی و قاب قوسین او ادنی دست می یابد.

(مبانی فقهی- ج ۱، ص ۱۷۳- ۱۷۲)

قیاس اولیت (قیاس به طریق اولی):

هرگاه علیت جامع در فرع، اقوی از اصل باشد در این صورت قیاس فرع بر اصل را قیاس به طریق اولی گویند: مثلًا در آیهٔ «و لا تقل لهما اف» كه تأفیف بر والدین تحریم گردیده است علت حرمت تأفیف قبح آزار آنهاست، یعنی چون آزار

والدین قبیح است لذا تأفیف آنها حرام می باشد، پس هرگاه ضرب و شتم شدیدتر از تأفیف آنها باشد حکم حرمت بر آنها نیز بار می شود. این قیاس، قیاس به طریق اولیٰ خواهد بود چه آن که قبح آزار والدین (علت حکم) در ضرب و شتم (فرع) بیشتر از تأفیف (اصل) موجود است. یعنی ضرب و شتم برای قبول حکم حرمت ناشی از قبح آزار انسب و اولی از تأفیف می باشد.

قیاس:

(اصطلاح منطقی و اصولی) در منطق قیاس گفتاری است مرکب از دو یا چند قضیه که تسلیم به آن موجب تسلیم و پذیرش قول دیگر می باشد که نتیجهٔ آن است.

(فرهنگ معارف اسلامی ۳/ ۵۶۸)

قیاس مستنبط العله:

قیاسی است که علت آن در لسان دلیل ذکر نشده و به وسیله

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۳۷

خود مجتهد به دست آید.

(مبانی ج ۶ ص ۴۱)

قاعدهٔ سلطنت (الناس مسلطون علی اموالهم):

یک قاعدهٔ فقهی مورد قبول فریقین (شیعه و سنی) است ... بله این یک قاعدهٔ فقهی است که مبنای آن روایت است ...

(مبانی فقهی- ج ۲، ص ۲۸۶)

حرف (ک- ل)

کارتلها و تراستها:

کارتل: kartel (اتحادیه شرکتها) اجتماعی از صاحبان شرکتها و مؤسسات تجاری غیر دولتی را گویند که بوسیلهٔ قراردادهایی با یکدیگر همبستگی می یابند و دربارهٔ نوع و مقدار مصنوعات و فروش آنها توافق می کنند و بدین وسیله بهای ثابتی برای اجناس خود در جهان در نظر می گیرند.

(فرهنگ معین- ج ۳، ص ۲۸۰۲)

تراست:

کلمه تراست دارای دو معنی عام و خاص است در معنای عام آن به هر بنگاه صنعتی یا تجارتی که توسعه و اهمیت زیادی دارد و نفوذ انکارناپذیری پیدا می نماید اطلاق می گردد. تراست به معنای اخص عبارتست از اتحاد مالی چند بنگاه که تحت مدیریت واحد اداره می شوند و بنگاههای عضو، شخصیت مالی و استقلال عمل حقوقی خود را به نفع اتحادیه از دست می دهند. تراست ها و کارتل ها سوای نقش عظیمی که در اقتصاده سرمایه داری بازی می کنند به صورت یک وسیله سیاسی مناسب برای مقاصد متعدد سیاسی، اقتصادی و نظامی قدرتهای غربی در جهان سوم در آمده اند و در برخی موارد نیز سبب ساز کودتاها و تحولات عمده بوده و هستند.

بین تراست و کارتل از جهات زیر اختلاف است.

۱- کارتل اتحاد چند بنگاه مستقل است. در حالی که تراست بنگاه مستقلی محسوب می شود به عبارت دیگر در کارتل بنگاههای عضو، آزادی و شخصیت حقوقی خود را از دست نمی دهند اما در تراست کارتلها از شخصیت خود صرف نظر

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۳۸

می نمایند و ادارهٔ آنها به عهدهٔ هیئت مدیره تراست است.

۲- در تراست مرکز اقتصادی به صورت فنی و تجارتی است. در کارتل اصولاً تمرکز اقتصادی وجود ندارد و اگر هم باشد (در کارتل های ساده) فقط از نظر تجارتی است.

۳- اساس

کارتل انحصار است در حالی که اصولًا چنین اصلی در ایجاد تراست وجود ندارد.

نقش سیاسی کارتل ها و تراست ها: این اتحادیه ها در تحولات سیاسی مهمی در خاور میانه و کلًا جهان سوم دست داشته اند که از جمله می توان به کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ در ایران، سرنگونی رژیم عبد الکریم قاسم در عراق ۱۹۶۳ سرنگونی رژیم آلنده در شیلی و عملیاتی از این دست اشاره کرد.

(فرهنگ علوم سیاسی- ص ۱۷۲-/ ۱۷۱)

کُتب اربعه:

چهار منبع اصلی احادیث و روایات معصومین علیهم السلام که مورد توجه تمام فقهای شیعه در طول هزار سال گذشته بوده و هست و مأخذ مهم استنباط ایشان قرار داشته و دارد را کتب اربعه می نامند این چهار کتاب عبارتند از: ۱- کتاب کافی (محمد یعقوب کلینی) ۲- من لا- یحضره الفقیه (محمد بن حسین بن بابویه قمی) ۳- تهذیب الاحکام (أبو جعفر محمد بن طوسی معروف به شیخ طوسی) ۴- الاستبصار (شیخ طوسی)

(فرهنگ اصطلاحات اصول- ج ۲، ص ۹۳- ۹۲)

کفالت:

(اصطلاح فقهی) نوعی از ضمانت است و آن ضمانت بدنی است، که هرگاه محاکم بخواهند باید مکفول را حاضر کند و یا ضم ذمه است به ذمّه دیگر در دین، اعم از آنکه کفالت بنفس باشد و یا بمال و یا تعهد به نفس باشد یعنی کفالت التزام احضار مکفول است هرگاه مکفول له بخواهد و شرط آن رضایت کفیل و مکفول له است و کفیل به منزلهٔ وکیل است که پس از تسلیم مکفول بری الذمه می شود.

(فرهنگ معارف اسلامی- ج ۴، ص ۲۶)

لَقطَه:

آنچه برداشته شده یا چیده شده. در فقه یک مرتبه چیدن سبزیجات را گویند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۳۹

بیع خضر (مانند خیار، بادنجان خربزه و غیره) پس از ظهور به طور لقطهٔ واحده یا لقطات معلوم جایز است.

(اصطلاحات فقهی ص ۴۲۷)

لُقطَه:

اصطلاح فقهی است و در لغت به معنای اخذ باشد و در شرع مال مطروح و بدون صاحب است که مالکش شناخته نشده باشد اعم از حیوان پول و متاع دیگر و همین طور انسانی که رها شده باشد و کسی را برای قوت و روزی خود نداشته باشد و خود نتواند برای روزی خود تلاش کند و از موذیات دفاع کند لقطه محسوب می شود.

(فرهنگ معارف اسلامی ج ۴ ص ۸۸)

حرف (م)

متجاهر به فسق:

تجاهَرَ در لغت به معنی آشکار کرد. علنی کرد و انجام داد.

فَسَقَ در لغت یعنی بیراهه رفت- گمراه شد- هرزگی کرد- زنا کرد- و فاسق یعنی گناهکار- هرزه- زناکار

در فقه: کسی است که با اعتراف به قبح عملی، مرتکب آن می گردد مثلًا، با اعتراف به قبح و حرمت شرب خمر مرتکب آن می گردد بصورت آشکارا- که به چنین شخصی متجاهر به فسق اطلاق می شود

(شرح مکاسب محرم مه ج ۶، ص ۱۶)

مذهب جعفری:

جعفری منسوب به امام جعفر صادق (ع) پیروان مذهب امامیه را گویند و از این رو بدین مرسوم گشتند که در آن عصر فقه اسلامی دستخوش افکار و آراء و تصرفات نظری اشخاص شد و هر مذهب به پیشوای آن مکتب منتسب شد، مانند حنفی، مالکی، شافعی ... و شیعه امامیه از مکتب امام صادق (ع) پیروی کردند و آنها را جعفری می خواندند.

امام (ع) فرمود جعفری کسی است که کاملًا پرهیز کار بوده و هر عملی که انجام می دهد تنها برای خدا باشد.

(معارف و معاریف- ج ۴، ص ۱۶۵)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۴۰

مِراء:

در لغت بمعنی ستیزه و جدل آمده- رسول خدا (ص) فرمودند- «اورع الناس من ترک المراء و ان کان محقاً» (بحار- ۲/ ۱۲۷)

(معارف و معاریف- ج ۹، ص ۲۵۴)

مشایخ سه گانه:

مؤلفین کتب اربعه هستند که عبارتند از محدثین و فقهاء بزرگوار:

شیخ صدوق، محمد بن یعقوب کلینی و شیخ طوسی.

(مبانی فقهی- ج ۴، ص ۱۹۷)

مصادَرَه:

مطالبه کردن چیزی را از کسی، تاوان گیری. ضبط کردن اموال و دارایی کسی به سبب جرمی که مرتکب شده یا آن که آن مال به دزدی و سلوک در طریق نادرست به دست آمده باشد.

(معارف و معاریف- ج ۹، ص ۴۰۶)

مصالحه:

(اصطلاح فقهی) عقدی که به موجب آن طرفین تراضی و تسالم کنند بر تملیک چیزی بر کسی اعم از عین یا منفعت یا اسقاط دین از کسی یا اسقاط حقی از کسی.

(دهخدا ج ۴۴، ص ۵۶۴)

مصالح عامه (عمومی):

در کلیات حقوق آمده است: تصرف در امور عامه به هر عنوان باشد منوط بر رعایت مصلحت عمومی است و برای حاکم یا متصدی امور عامّه سلطه ای است بر افراد لکن در دائره محدودی که مرجع آن رعایت شئون مصالح عمومی است و ولایت خاصّه مثل ولایت شخص بر مال و عیال و اولاد و سایر شئونی که اختصاص به او دارد، اقوی است از ولایت عامه مثل ولایت حاکم.

(فرهنگ معارف اسلام- ج ۴، ص ۲۴۷)

مظالم:

جمع مظلمه و ظلامه است که از فعل ظلم ظلماً گرفته شده است آنچه از کاری ستمگرانه بدست آید و به تعبیر دیگر- ستم مایه را مظلمه می گویند که در اصطلاح حقوق اسلامی حق مظالم نام می گیرد. اگر دارنده اصلی و واقعی چنین مالی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۴۱

شناخته نشود بایستی آن را به بیت المال (حاکم شرع) پس داد.

(لسان العرب- ج ۱۲، ص ۳۷۳- ۳۷۴/ مبانی- ج ۳، ص ۳۲۱)

معروف:

شناخته شده، مقابل منکر، کار خیر. کار خیری که به دیگران برسانی، در اصطلاح شرع: هر آنچه خوبی آن به وسیله عقل یا شرع شناخته شود و به تعبیر دیگر، آنچه که مردم با ذوق مکتسب از حیات اجتماعی متداول آن را خوب می دانند.

(معارف و معاریف- ج ۹، ص ۴۹۳)

مغالطه:

(اصطلاح منطقی) مغالطه در اصطلاح منطقیین قیاس فاسدی است که منتج به نتیجه صحیح نباشد و فساد آن یا از جهت ماده است یا از جهت صورت یا از جهت هر دو. فساد قیاس از جهت صورت، عدم رعایت شرائط لازم در هیئت و شکل و از جهت ماده اثبات مطلوب با مقدمات قیاسی است که مطلوب با طرفین قیاس یکی باشد که از نوع مصادره بر مطلوب است.

مغالطهٔ عام الورود:

عبارت از قیاسی است که به وسیلهٔ آن هم اثبات مطلوب و هم نقیض آن ممکن باشد.

(فرهنگ معارف اسلامی ۴/ ۳۰۲)

مفسد فی الارض:

آن که در زمین ایجاد فساد و تباهی کند. فساد در زمین را به سه معنی دانسته اند: ۱- دعوت مردم به کفر ۲- راهزنی و ایجاد ناامنی (هرج و مرج) ۳- پیمان شکنی. برخی نیز این سه را با هم در مفسد فی الارض لازم دانسته اند ۱- آنان که مردم را از پذیرش اسلام جلوگیر شوند ۲- مردم را وادار به مخالف می کردند و بعضی از مردم ضعیف را می ترساندند و میان مسلمانان نمامی می کردند ۳- راهزنی می کردند و مردم را مسخره کرده و دین اسلام را به زشتی معرفی می کردند. کلمهٔ مفسد یعنی تباه کننده طبق اصطلاح قرآن نقطه مقابل مصلح یعنی اصلاح کننده به کار رفته است و چون مقدار صلاح و فساد از این دو کلمه معلوم نمی شود پس می توان گفت: این دو کلمه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۴۲

شامل کوچکترین اصلاح و افساد می شود.

(دانش نامه قرآن و قرآن پژوهشی- ج ۲- ص ۲۱۳۰)

مفلّس:

چیزی که بر روی آن خالها و نشانه هایی همانند پولک ماهی باشد. در فقه کسی است که به علت کثرت بدهی از تصرف در اموال خود ممنوع است.

شرط صدور این حکم آن است که دیون او نزد حاکم ثابت شده باشد و اموال و مطالبات وی کمتر از دیون باشد و لااقل یکی از بستانکاران تقاضای حجر او را کرده باشد.

(معارف و معاریف-/ ج ۹، ص ۵۲۹)

مفهوم حصر:

(اصطلاح اصولی) مراد این است که وصفی بر موصوف خاصی مقدم شده باشد مثل الامیر زید و الشجاع عمرو که از آن حصر استفاده می شود، زیرا ترتیب طبیعی خلاف آن است و عدول از ترتیب طبیعی نیز برای افاده همین معنی است و اصولًا علما عربیت می گویند تقدیم ما حقه التأخیر یفید الحصر و مثلًا جملهٔ انما الاعمال با النیات مفید این است که اعمال بدون نیست اعمال نسبت یا مفید فائده نمی باشند

(فرهنگ معارف اسلامی- ج ۴، ص ۳۲۱)

مقام بیان:

متکلم در مقام بیان حکم است، یعنی در مقامی است که می خواهند همهٔ مقصود خود را در آن حکم بیان کند (هرگاه شرائط مقدمات حکمت کامل شود، کلام بدون قید، در اطلاق ظهور پیدا می کند) اما زمانی هم تنها در صدد توضیح اصل شریعت است و مایل نیست خصوصیات و جزئیات آن را بیان کند و به اصطلاح اصولیین گویند. در مقام بیان نبوده بلکه در مقام اهمال و اجمال است، مثلًا خداوند می فرماید. «بر مردم واجب است حج خانه خدا» یقیناً خداوند در مقام بیان کلیهٔ آداب حج نیست پس بی تردید نمی توان به اطلاق آیه استناد کرد.

هرگاه کسی مطلبی را بیان کند و مشخص نباشد آیا گوینده در مقام بیان است یا در مقام اهمال و اجمال در چنین موقعی بنای عقلا و سیره اهل محاوره بر این است که

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۴۳

می گویند گوینده در مقام بیان و تفهیم است. (همان گونه که عقلا می گویند وی توجه داشته و ناهوشیار نیست) پس کلام مفید اطلاق است مگر خلافش ثابت شود.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات- ص ...)

مقام ثبوت،

بحث از امکان وجود چیزی است که آیا به طور کلی چنین مسئله ای در عالم تصور امکان و یا صحت وجود دارد یا نه و پس از ثبوت، در مرحلهٔ اثبات از این بحث می شود که برای این مسأله آیا دلیلی وجود دارد یا نه؟

(مبانی فقهی- ج ۲، ص ۱۹۵)

مقدمات حکمت:

یک اصطلاح اصولی است و بیشتر علمای اصول آن را سه چیز می دانند.

یک: احراز این معنی که مولی در مقام بیان بوده، دوم: عدم وجود چیزی که دلالت داشته باشد که این کلام مقید است، سوم: قدر متیقنی در بین نباشد، که در این صورت با احراز این سه مقدمه نتیجه می گیریم که چون مولی حکیم است باید از کلام او مطلق اراده شود.

(مبانی فقهی- ج ۲، ص ۲۴۱)

مقیّد:

بسته شده و بند شده و به زنجیر کشیده شده، با قید و شرط، مقابل مطلق.

اطلاق و تقیید دو صفت نسبی معنا هستند که به اعتبار اتحاد لفظ و معنا به لفظ نسبت داده می شوند، نسبی بودن آنها به خاطر این است که لفظ ممکن است از جهتی مطلق و از جهت دیگر مقید باشد مثلًا هرگاه لفظ بنده را به قید ایمان به کار ببریم از جهت ایمان مقیّد است ولی از جهت زن یا مرد بودن یا سیاه و سفید بودن و غیره مطلق است.

(فرهنگ اصطلاحات اصول ج ۹ ص ۱۴۰)

ملاکات احکام:

ملاک یعنی علّت و منشأ، ملاک یا تنصیصی است یا تردیدی یا تشبیهی.

۱- ملاک تنصیصی: وقتی که ملاک و علّت قطعی حکم از طرف شارع مشخص شده

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۴۴

باشد. مثل عدم نجس شدن آب چاه در ملاقات با نجاست که در روایتی دلیل آن آمده است.

۲- ملاک تردیدی: وقتی که شارع تصریح بر ملاک و علت قطعی حکم نکرده باشد و این ملاک مردّد بین چند چیز باشد.

۳- ملاک تشبیهی همان قیاس مستنبط العله است که از نظر شیعه فاقد اعتبار می باشد.

(فرهنگ اصطلاحات اصول ج ۲ ص ۱۸۲)

ملکه:

عبارت است از صفتی وجودی که عارض بر موضوعی می شود و در آن موضوع راسخ می گردد به گونه ای که به راحتی و یا اصلًا از بین نمی رود و در مقابل حالت یا عدم قرار دارد.

(فرهنگ اصطلاحات اصول ج ۲ ص ۱۸۲)

ملکیت:

(اصطلاح حقوقی) رابطه ایست حقوقی بین شخص و چیز مادی (جاندار یا بی جان یا منقول و یا غیر منقول) یا توابع چیز مادی مانند (منافع خانه یا اتومبیل) که به موجب این رابطه علی الاصول حق همه گونه بهره برداری از آن چیز را دارد مگر اموری

که قانون استثناء کرده باشد.

ملکیت دارای انواعی است:

۱- ملکیت حقیقی: همان ملکیتی که خداوند متعال دارا می باشد و آن مالکیت جمیع اشیاء و اموال و انفاس و ارواح است.

۲- ملکیت اعتباری: همان مالکیت انسان است که مالك فکر و عقل و قوای جسمانی اش می باشد و در طول مالکیت خداوند است

۳- ملکیت مشروط:

۴- ملکیت مطلق (استبدادی)

(نظام الحکم فی الاسلام- ص ۴۹۱)

مناط:

در اصطلاح اصولیین عبارت است از علت، هرگاه گفته شود «مناط حکم» مقصود علّت حکم است. نظر و اجتهاد گاهی در تحقیق مناط (تحقیق علت) است و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۴۵

گاهی در تنقیح مناط (تنقیح علت) و گاهی در تخریج مناط (تخریج علت).

منصوصاً علیه (منصوص):

به تحقیق رسانیده شده، آنچه را آیه صریح غیر محتاج به تأویل یا حدیث صریح، به ثبوت رسانیده باشد.

(معارف و معاریف- ج ۹، ص ۶۴۱)

موصول:

در اصطلاح ادب کلمات رابطه را گویند و آن بر دو قسم است «اسمی» و «حرفی»، اسمی نیز بر دو نوع است «مختص» و «مشترك» مختص مانند «الذی»، «الذان»، «الذین» برای مفرد، مثنی و جمع و ... موصول مشترك مانند «من» و «ما» و موصولات حرفی مانند «ان و کی» که با صله خود به تأویل مصدر روند معادل این کلمات در فارسی کلماتی مانند «که» و «چه» می

باشند.

(معارف و معاریف ۹/ ۶۹۲)

مهر السنه:

مهری است که پیامبر اسلام برای همسران خود قرار داده بود و مقدار مهر السنه پانصد درهم بود. و بیشتر از مهر السنه مکروه است.

(اصطلاحات فقهی- ص ۵۱۹)

مهر المثل:

مهری که مردم از روی عادت برای همانند این زن قرار می دهند

(اصطلاحات فقهی- ص ۵۲۰)

میسور:

آسان، ممکن و میسّر، میسور از جمله قواعد فقهیه است. مفاد این قاعده این است اموری که برای مکلف میسور و ممکن است باستناد آنکه برخی آنها میسور نیست نتواند ترک کند. «و گفته اند: المیسور لا یسقط بالمعسور»، «و ما لا یدرک کله لا یترک کلّه و اذا امرتکم بشی ء فأتوا منه ما استطعتم»

(معارف و معاریف- ج ۹، ص ۷۵۵)

حرف (ن، و)

نسخ:

در لغت عرب به معنی نوشتن و نسخه برداری و نیز به معنای نقل و تحویل و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۴۶

دگرگونی است، اصطلاح تناسخ مواریث و دهور نیز از همین باب درست شده است همچنین نسخ در لغت به معنای «زایل

کردن» نیز آمده است چنانچه گفته می شود نسخت الشمس الظل یعنی آفتاب سایه را زایل و نسخ کرد. اما نسخ در اصطلاح تفسیر قرآن عبارتست از اینکه چیزی که در شریعت اسلام بواسطهٔ آیه حکمش ثابت بوده است بواسطهٔ نزول آیهٔ دیگری از جانب خداوند برداشته شود اعم از اینکه از احکام تکلیفی باشد مانند حرمت و وجوب و ... و یا از احکام وضعی مانند ضمان و ملکیت و ... و همچنین به متروک شدن یک دین آسمانی توسط دین آسمانی بعدی نسخ می گویند مانند منسوخ و متروک شدن ادیان پیشین توسط دین اسلام. مسأله نسخ شدن حکم قبلی توسط بعدی یعنی ناسخ و منسوخ چنانچه در قرآن وجود دارد، در احادیث نبوی (ص) نیز وجود دارد برای آگاهی بیشتر ر. ک شرح کتاب ناسخ و منسوخ ص ۱۸ به بعد نوشته ابن المتوح و حسین قاری، ترجمهٔ دکتر محمد اسلامی- بنیاد علوم قرآن

(مبانی فقهی- ج ۵، ص

نصاب:

اندازه ای از مال را گویند که شارع آن را به عنوان علامت و معیاری نصب کرده که هر وقت مال به آن مقدار رسید زکات در آن واجب می شود.

(مبانی فقهی- ج ۶، ص ۳۱)

نفقه:

تأمین هزینهٔ زندگی کسی آن گونه که عادتاً بدان نیازمند است، از خوراک و پوشاک و مسکن و سایر نیازمندی های زندگی

نفقه دادن به سه دسته واجب است، به تعبیر دیگر، اسباب وجوب نفقه سه چیز است:

۱- زوجیّت. یعنی نفقهٔ زن دائمی بر شوهر. ۲- خویشاوندی. یعنی تأمین هزینهٔ زندگی پدر و مادر تنگدست، بر فرزند و تأمین هزینهٔ زندگی فرزندان تنگدست بر پدر و سپس مادر. ۳- ملک. یعنی نفقه دادن به بردگان و چهار پایان بطور متداول و معمول عرف مردم.

(مبادی فقه و اصول- ص ۳۷۸)

نوّاب اربعه:

عنوان چهار تن نایب خاص حضرت بقیه الله، امام عصر که در دوران

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۴۷

غیبت صغری از سال ۲۶۰ تا ۳۲۹ هجری قمری واسطه بین امام زمان (ع) و شیعیان بودند و آنها عبارتند از:

۱- ابو عمر و عثمان بن سعید عمروی. ۲- أبو جعفر محمد بن عثمان بن سعید اسدی عمروی

۳- أبو القاسم حسین بن روح نوبختی. ۴- أبو الحسن علی بن محمد سمری.

(معارف و معاریف- ج ۱۰، ص ۲۲۹)

واقفیه:

فرقه ای از شیعه که امام موسی بن جعفر (ع) را آخرین امام دانند و گویند او زنده است و هم او مهدی منتظر باشد، بنیانگذار این مذهب نمایندگان خود حضرت در کوفه و مصر و خراسان و جاهای دیگر از قبیل علی بن حمزه بطائنی و زیاد قندی و عثمان بن عیسی رواسی و احمد بن ابی بشر سرّاج بودند که در دورانی که امام در زندان هارون بود اموال فراوانی از خمس برگرد آنها گرد آمده بود و چون امام وفات یافت نزد خود گفتند: اگر به امامت علی بن موسی (ع) اعتراف کنند بایستی همهٔ اموال را به آن حضرت تسلیم کنند، طمع به مال دنیا آنها را بر این داشت که منکر امامت وی شده دست از دین خود بکشند و خود و گروهی را به الحاد و زندقه سوق دهند.

(معارف و معاریف- ج ۱۰، ص ۲۹۸)

واجب عَینْی:

و آن واجبی است که انجام آن را از همهٔ مکلفین خواسته باشند به گونه ای که با انجام دادن عده ای تکلیف از دیگران ساقط نمی گردد. مثل نماز و روزه که بر هر مکلّفی جداگانه واجب است.

(فرهنگ اصطلاحات اصول- ص ۳۳۶)

واجب کفایی:

و آن هر واجبی است که هرگاه عده ای بر آن اقدام کنند تکلیف از دیگران ساقط می شود.

مثال: انسانی در حال غرق شدن است افرادی که در آنجا حضور دارند قدرت نجات

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۴۸

او را دارند. اما یک نفر خود را به آب می اندازد و او را نجات می دهد، در این صورت تکلیف از دیگران ساقط می گردد. اما اگر هیچ کدام اقدام به نجات وی نکردند، همگی دارای مسئولیت شرعی می شوند و مورد بازخواست الهی قرار می گیرند.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، ص ۳۳۷)

واجب موسّع:

اگر زمان مشـخص شـده زیادتر از وقت مورد نیاز جهت انجام دادن عملی باشد به آن «واجب موسّع» گویند، مثل نماز ظهر که از ابتـدای زوال تا به اندازۀ به جا آوردن ۸ رکعت نماز (برای حاضـر) به غروب آفتاب وسعت دارد. یعنی حدود ده دقیقه وقت برای هشت رکعت نماز ظهر و عصر کافی است. اما شارع چندین ساعت اضافی برای انجام آن در نظر گرفته است.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول- ص ۳۳۷)

واجب مضیّق:

انجام دادن هر عملی محتاج به زمانی است. بنابراین اگر وقت و زمان مورد نظر شارع در واجب موقّت برابر باشـد با زمان انجام دادن آن عمل، به چنین واجبی «واجب مضیّق» گویند. مثل: روزه که زمان آن از ابتدای طلوع فجر تا غروب آفتاب است.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، ص ۳۳۸)

واجب نفسی:

آن است که مصلحت وجوب در خود آن است چون نماز و روزه و غیره.

(مبادی فقه و اصول- ص ۲۳۸)

واجب تعیینی:

آن است که مأمور به، بعینه واجب است مثل بیشتر واجبات از نماز و روزه و غیره.

(مبادی فقه و اصول- ص ۲۳۸)

وزارت تنفیذ:

تنفیذ در لغت بمعنی اجرا کردن- پیاده کردن- عملی کردن است و آن یعنی کاری را به کسـی می سـپارند تا دستوراتی که به او محوّل شده را عملی سازد- که

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۴۹

باید هفت شرط را داشته باشد ۱- امانتداری- ۲- راستگوئی- ۳- کمی طمع- ۴- نداشتن کینه و دشمنی با مردم- ۵- از حافظه خوبی برخوردار باشد- ۶- هوش و زیرکی- ۷-/ گرفتار نبودن در بند هوی و هوس پس اگر این وزیر (وزیر تنفیذ) در تصمیم

گیری نیز شرکت داشته باشد ویژگی هشمتی نیز باید داشته باشد و آن سابقه و تجربه ای است که به نظر صحیح و تدبیر درست منتهی شود چون (عاقبت اندیشی در تجربه است).

(مبانی فقهی- ج ۳، ص ۱۹۵- ۱۹۶)

وزارت تفویض:

تفویض در لغت بمعنی واگذاری- محوّل کردن- اختیار دادن- مأموریت دادن است.

وزارت تفویض آن است که حکومت شخصی را برای اداره امور بگمارد و تصمیم گیری را به خود وی واگذار کند و اجتهاد و نظر وی را به هر شکل باشد مورد امضاء قرار دهد ...

(مبانی فقهی- ج ۳، ص ۱۹۵)

وقف عام و خاص:

(اصطلاح فقهی) وقف در لغت بمعنی ایستادن و ایستانیدن که هم لازم و هم متعدی است استعمال شده است و در اصطلاح شرع عبارت است از تحبیس اصل مال و تسبیل منفعت بدین معنی که مالی از اموال خود را از بیع و شراء و هر گونه معامله ناقله متوقف سازد تا منافع آن به افراد خاص یا به مصالح عامه برسد.

وقف خاص: مانند آنکه چیزی را برای اولاد خود وقف نماید. وقف عام: که اختصاص به افراد خاص ندارد، مانند آنکه چیزی را برای مسجد یا حسینیه و یا فقرا وقف کند

(معارف و معاریف، ج ۱۰- ص ۳۹۰)

وکالت:

نایب گرفتن کسی است دیگری را برای تصرف در زمان حیات خود، نایب گیرنده را موکل، و نایب شده را وکیل گویند.

وکالت عقد است و از طرفین جایز است. هرگاه کسی، دیگری را نیابت دهد که علیه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۵۰

شخص ثالث دعوائی را اقامه و اثبات کند شخص اول را موکل، شخص دوم را وکیل، و شخص سوم را موکل علیه نامند.

قبول وکالت به هر دو صورت قولی و فعلی جایز است مراد از نائب گرفتن این است که، مالک دیگری را در تصرف کردن در مال خود جانشین خویش گرداند. جایز نیست وکالت در هر امری که آن را شارع از خود مکلف بمباشرت، خواسته باشد، مثل طهارت، از غسل و وضو و تیمم و مثل نماز و روزه.

(مبادی فقه و اصول، ص ۳۶۰)

ولایت تکوینی و ولایت تشریعی:

ولایت تکوینی: قدرت تصرف در عالم کون و نظام طبیعت است که اعمال آن معجزه نامیده می شود، ولایت تشریعی: قدرت قانون گذاری، صدور فرمان و تشریع احکام است.

(مبانی فقهی- ج ۱، ص ۱۷۱)

حرف (ه)

هیبت:

(اصطلاح عرفانی) هیبت عبارت از مشاهدهٔ جلال خدا در قلب است چون شاهد جلال به دلِ بنده تجلی کند نصیب دل، هیبت بود و هیبت درجهٔ عارفانست.

(فرهنگ معارف اسلامی- ج ۴، ص ۶۳۲)

فهارس:

اشاره

* فهرست آیات

* فهرست روایات

* فهرست منابع و مأخذ

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۵۳

فهرست آیات

شماره آیه/ جلد/ صفحه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۵۵

المائده (۵)

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا ...: ۳/ ۲۵۵، ۲۹۰

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۵۷

انفال (۸)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۵۸

يوسف (۱۲)

مؤمنون (۲۳)

نور (۲۴)

عنکبوت (۲۹)

روم (۳۰)

لقمان (۳۱)

سجده (۳۲)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۶۲

أحزاب (۳۳)

سبأ (۳۴)

فاطر (۳۵)

۲۴ وَ هُوَ الَّذِی کَفَّ أَیْدِیَهُمْ عَنْکَمْ ...: ۶/ ۲۵۲

۲۸ هُوَ الَّذِی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدیٰ وَ دِینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِ وَ کَفیٰ بِاللّهِ شَهِیداً: ۱/ ۱۳۵

۲۹ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّهِ وَ الَّذِینَ مَعَهُ أَشِدّاءُ عَلَی الْکُفّارِ رُحَماءُ بَیْنَهُمْ ...: ۵/ ۳۷۴

حجرات (۴۹)

۷ ... وَ کَرَّهَ إِلَیْکُمُ الْکُفْرَ وَ الْفُسُوقَ ...: ۵/ ۸۵

۹ وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ اقْتَتَلُوا ... فَقاتِلُوا الَّتِی تَبْغِی حَتّی تَفِیءَ إِلیٰ أَمْرِ اللّهِ فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه‍ ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۸، ص: ۴۶۵

فهرست روایات

حرف الف جلد/ صفحه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۶۹

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۷۰

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۷۲

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۷۳

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۸، ص: ۴۷۴

نجف آبادى، حسين على منتظرى - مترجم: صلواتى، محمود و شكورى، ابو ال، مبانى فقهى حكومت اسلامى، ۸ جلد، مؤسسه كيهان، قم - ايران، اول، ۱۴۰۹ ه‍ ق

مبانى فقهى حكومت اسلامى؛ ج ۸، ص: ۴۷۴

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۸، ص: ۴۷۹

حرف باء

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۸۱

حرف تاء

حرف ثاء

حرف جیم

حرف حاء

حرف خاء

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ‌۸، ص: ۴۸۳

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۸۴

حرف دال

...

حرف ذال

حرف راء

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۸۵

حرف زاء

حرف سين

سیره علی «ع» فی اهل البصره کانت خیرا لشیعه

حرف شین

حرف صاد

حرف ضاد

حرف طاء

حرف ظاء

حرف عين

حرف غين

حرف فاء

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۸۹

حرف القاف

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۹۲

قال رسول اللّه «ص»: من غرس شجرا: ۸/ ۲۶

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۸، ص: ۴۹۲

قال رسول اللّه «ص»: من فارق جماعه المسلمین:

۲/ ۳۲۵

قال رسول اللّه یأتی علی الناس: ۳/ ۳۷۲

قال رسول اللّه «ص»: یا علی، أربعه من قواصم الظهر:

۲/ ۳۹۳

قال رسول اللّه «ص»: یا معشر من أسلم بلسانه:

۴/ ۲۸۹، ۲۹۰

قال رسول اللّه «ص»: یوم

حرف كاف

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۹۴

حرف اللام

مبانی

حرف ميم

نجف آبادى، حسين على منتظرى - مترجم: صلواتى، محمود و شكورى، ابو ال، مبانى فقهى حكومت اسلامى، ۸ جلد، مؤسسه كيهان، قم - ايران، اول، ۱۴۰۹ ه‍ ق

مبانى فقهى حكومت اسلامى؛ ج ۸، ص: ۵۰۰

مبانی فقهی حکومت اسلامی،

حرف نون

حرف هاء

حرف واو

و اللّه ما معاويه بأدهى منّى و لكنه يغدر: ۲/ ۳۴۰؛ ۵/ ۲۶۶

و اللّه يا سدير لو كان لى شيعه بعدد هذه الجداء:

۲/ ۳۲۶

و اللّه يا محمد من أصبح من هذه الأمه: ۲/ ۳۹

و الذى نفسى بيده ان هذا و شيعته: ۱/ ۱۵۴

و الامامه نظاماً للأمه: ۱/ ۳۰۷

و الامام عالم لا يجهل و راع لا ينكل: ۲/ ۶۰؛ ۲/

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۰۸

نجف آبادی، حسین على منتظرى - مترجم: صلواتى، محمود و شکورى، ابو ال، مبانى فقهى حکومت اسلامى، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانى فقهى حکومت اسلامى؛ ج ۸، ص: ۵۰۹

و قبض ما كان فى عسكرهم: ۶/ ۵۳۴

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۱۰

حرف ياء

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۱۲

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۱۴

«فهرست منابع و مأخذ»

آئین شهرداری: محمد احمد قرشی معروف به ابن اخوه، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم ۱۳۶۰ ه ش.

الآثار الباقیه: ابو ریحان بیرونی، انتشارات میراث مکتوب، تهران ۱۳۸۰ ه ق.

آثار الحرب فی الفقه الاسلامی: و هبه زحیلی، دار الفکر، دمشق.

ابتغاء الفضیله فی شرح الوسیله: مرتضی حائری یزدی، مکتبه الطباطبائی قم؛ بی تا.

اثبات الهداه با النصوص و المعجزات: محمد بن حسن حرّ عاملی، دار الکتب الاسلامیه، بی تا؛ چاپ دیگر به طریق افست به سرمایه حاج محمود بغدادچی، ۲ جلد.

الاحتجاج: احمد بن علی الطبرسی، شریف رضی

احقاق الحق: سید نور الله شوشتری، مکتبه الاسلامیه ۱۳۹۶ ه ق ۱۳ جلد.

احقاق الحق و ازهاق الباطل: قاضی نور الله بن شریف الدین، کتابخانه آیه اللّه العظمی مرعشی نجفی، بی تا. این کتاب دربردارنده تحقیق و تعلیق و الحاقات آیه اللّه العظمی مرعشی نجفی می باشد مؤلف

این کتاب در سال ۱۰۱۹ به شهادت رسیده است.

ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری: ابی العباس شهاب الدین أحمد بن محمد قسطلانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.

احکام السجون: احمد وائلی، دار الکتیبه للمطبوعات، چاپ سوم ۱۴۰۷ ه ق.

احکام السلطانیه: محمد عبد القادر أبو فارس معروف به فراء، مؤسسه الرساله ۱۹۸۳ م.

احکام السلطانیه: علی بن محمد ماوردی، مکتبه ابن قتیبه ۱۹۹۸ م؛ چاپ دیگر دفتر تبلیغات اسلامی قم، بر اساس نسخه مکتبه مصطفی الباقی الحلبی مصر ۱۳۸۶ ه ق.

احکام القرآن: محمد بن عبد الله معروف به ابن عربی، دار الفکر ۱۹۹۶ م ۴ جلد.

احکام القرآن: احمد بن علی جصاص، دار الکتاب العربی ۱۹۸۶ م، ۳ جلد.

احیاء علوم الدین: ابی حامد محمد بن محمد الغزالی، انتشارات احسان ۱۳۷۹ ه ش ۲ جلد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۱۶

اخبار الخلفاء: فخر الدین فخر الدین، دار الحرف العربی ۱۹۹۳ م.

اخبار المدینه: عبد الله محمد بن محمود، مکتبه دار الزمان ۲۰۰۳ م.

الاختصاص: محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی معروف به شیخ مفید، مؤسسه اعلمی، بیروت ۱۴۰۲ ه ق.

الادب: عبد الله بن شیبه العبسی، دار البشائر الاسلامیه ۱۹۹۹ م.

الاربعین: محمد بن حسین معروف به شیخ بهایی، تبریز کتابفروشی صابری ۱۳۳۷ ه ش.

الارشاد: محمد بن محمد شیخ مفید، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت ۱۳۹۹ ه ق.

ارشاد القلوب: حسن بن محمد دیلمی، دار الاسوه ۱۳۷۵ ه ق و نیز انتشارات شریف رضی، چاپ دوم ۱۴۰۹ ه ق

ارشاد الاذهان: حسن بن یوسف حلی، انتشارات اسلامی قم، ۱۴۲۴ ه ق، ۲ جلد.

الاستبصار: عبد الله بن احمد بن قدامه، دار الفکر، بیروت ۱۹۷۳ م.

الاستبصار: ابی جعفر محمد بن حسن طوسی معروف به شیخ

طوسی، دار الکتب الاسلامیه، نجف، بی تا، ۳ جلد؛ چاپ دیگر دار الحدیث، قم ۱۳۸۰ ه ش، ۴ جلد.

الاستیعاب: یوسف بن عبد الله ابن البر، مکتبه نهضه، مصر ۱۹۹۵ م ۴ جلد.

اسد الغابه: علی بن محمد معروف به ابن اثیر، دار المعرفه ۱۹۹۷ م، ۵ جلد؛ چاپ دیگر، کتابفروشی اسلامیه تهران، بی تا، ۵ جلد.

الاسعاد: احمد عبد الحلیم عطیّه، دار الثقافه، بیروت ۱۹۹۱ م.

الاسلام و اصول الحکم: بحث فی الخلافه و الحکومه فی الاسلام، علی عبد الرزاق، دار مکتبه الحیاه، بیروت ۱۹۶۶ م.

الاصابه فی تمییز الصحابه: شهاب الدین ابی الفضل احمد بن علی بن حجر عسقلانی معروف به ابن حجر، بیت الافکار الدولیه، ۲۰۰۲ م؛ چاپ دیگر، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت ۱۳۲۸ ه ق، ۴ جلد.

اصول کافی: محمد بن یعقوب کلینی، دار التعارف للمطبوعات ۱۹۹۰ م، ۲ جلد.

إعلام الوری: فضل بن حسن طبرسی، دار الکتب الاسلامیه، ۱۹۷۰ م، ۲ جلد.

الاعمال المانعه من الجنه: جعفر ابن الرازی، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۳ ه ق.

الاقبال: علی بن موسی معروف به سید بن طاوس، بینا، بیتا، بیجا.

الاقتصاد: محمد بن حسن طوسی، دار الاضواء، ۱۹۸۶ م.

اقتصادنا: سید محمد باقر صدر، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ ه ش.

اقرب الموارد: سعید شرتونی، انتشارات اسوه، ۱۳۷۴ ه ش.

الاقضیه: محمد بن فرج قرطبی، دار الارقم، ۱۹۹۷ م.

الاکتفاء: سلیمان بن موسی کلاعی، عالم الکتب، ۱۹۹۷ م، ۴ جلد.

الاکمال: محمد بن عبد الغنی ابن نقطه، جامعه ام القری، ۱۹۸۷ م، ۶ جلد.

الالفین: (الالفین، الفارق بین الصدق و المین) حسن بن یوسف حلی معروف به علامه حلی، اعلمی، ۱۴۰۲ ه ق.

أعلام الدین: حسن بن ابی الحسن دیلمی، آل البیت احیاء التراث، بیروت،

۱۴۰۹ ه ش.

اعلام الموقعین: محمد محیی عبد الحمید، مکتبه مصر، ۱۴۲۰ ه ق ۲، جلد.

الامالی: محمد بن عباس یزیدی، بی نا، ۱۹۴۸ م.

الامالی: (امالی الطوسی) محمد بن حسن طوسی، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰ ه ش.

الامالی: ابی جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی معروف به صدوق بی تا، ۱۳۰۰ ه ق.

الامالی: محمد بن نعمان عکبری بغدادی معروف به شیخ مفید، انتشارات جامعه مدرسین، قم/ ۱۴۰۳

الامامه و السیاسه: ابی محمد عبد الله بن مسلم قتیبه الدینوری، معروف به ابن قتیبه، مؤسسه الحلبی بیروت، بی تا.

الامّ: ابی عبد الله محمد بن ادریس شافعی، بی تا بی جا، ۱۳۸۸ ه ق، ۷ جلد.

الاموال: قاسم بن سلام أبو عبید، مکتبه الکلیات الازهریه، ۱۹۷۶ م.

الانتصار: شریف المرتضی معروف به علم الهدی، انتشارات حیدریه، نجف اشرف ۱۳۹۱ ه ق.

انجیل لوقا، انجیل متی و انجیل مرقس: چاپ شده در کتاب مقدس، کتب عهد جدید و قدیم ترجمه شده از لغات اصلی، بیروت ۱۸۷۰ م.

الانجیل: کتاب مقدس عهد جدید، چاپ ایران ۱۸۹۸ م.

انساب الاشرف: عارف احمد عبد الغنی، دار الکنان، ۱۹۹۷ م، ۲ جلد.

الاوسط: محمد بن اسماعیل نجاری، دار الصمیمی، ۱۹۹۸ م، ۲ جلد.

الایضاح: فضل بن شاذان نیشابوری، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳۰ ه ش.

بحار الانوار: (الجامعه لدرر اخبار الأئمّه الاطهار) محمد باقر بن محمد تقی معروف به علّامه مجلسی، چاپ بیروت ۱۱۰ جلد، چاپ ایران با تفاوت در شماره های بعضی مجلدات و نیز چاپ قدیم، امین الضرب کمپانی، ۲۶ جزء در ۱۷ مجلّد.

بدائع الصنائع: ابی بکر بن مسعود کاشانی حنفی، دار الکتاب العربی، بیروت، چاپ اول ۱۳۲۸ ه ق، ۷ جلد.

بدایه المجتهد: محمد بن احمد معروف به ابن رشد، مکتبه نزار مصطفی البارز، ریاض

۱۴۱۵ ه ق، ۲ جلد.

البدر الزاهر فی صلاه الجمعه و المسافر: آیت اللّه حسین علی منتظری، دفتر تبلیغات اسلامی قم، چاپ دوم ۱۳۶۲ ه ش.

بلغه الفقیه: بحر العلوم، مکتبه الصادق، تهران ۱۴۰۳ ه ق.

البیان: محمد بن جمال الدین مکی عاملی معروف به شهید اول، مجمع الذخائر الاسلامیه، بی تا.

البیع: روح الله الموسوی الخمینی معروف به امام خمینی، چاپخانه آداب نجف اشرف ۱۳۹۰ ه ق، ۴ جلد.

التاج الجامع للاصول: منصور علی ناصف، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۱، ۵ جلد، چاپ دیگر: مکتبه الاسلامیه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۱۸

چاپ سوم ۱۳۸۱ ه ق ۵ جلد.

تاریخ بغداد: امام حافظ ابی بکر احمد بن علی الخطیب، دار الکتب العلمیه، بیروت ۱۴۱۷.

تاریخ الخلفاء: جلال الدین سیوطی، ۱۴۰۳ ه ق، چاپخانه محمدی.

تاریخ دمشق: ابن عساکر محمد مکرم معروف به ابن منظور، دمشق، دار الفکر ۲۰۰۵ م، ۶ جلد

تاریخ الطبری: ابی جعفر محمد بن جریر طبری، شرکت انتشارات جهان؛ تهران، بی تا ۱۶ جلد؛ گرفته شده از چاپ لیدن، ۱۸۹۷ م.

تاریخ قم: محمد حسین ناصر الشریعه، قم دار الفکر، بی تا، و نیز کتابی دیگر با همین نام تألیف: حسن بن محمد بن حسن قمی، تهران کتابخانه مجلس ۱۳۵۳ ه ش.

تاریخ یعقوبی: احمد بن واضح معروف به یعقوبی، نجف، حیدریه ۱۳۹۴، ه ق ۳، جلد در یک مجلد.

التبیان: محمد بن حسن معروف به شیخ طوسی، چاپ اسلامیه تهران ۱۳۶۵ ه ق، ۲ جلد.

تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه: حسن بن یوسف معروف به علامه حلی، مؤسسه امام صادق، قم ۱۴۲۰، ۶ جلد.

تحریر الوسیله: روح اللّه الموسوی الخمینی معروف به امام خمینی، مکتبه الآداب ۱۳۸۴ ه ق، ۲ جلد.

تحف العقول: ابو محمد حسن بن

علی معروف به ابن شعبه حرّانی، انتشارات علمیّه اسلامی، بی تا.

تحفه الاخوان: مصطفی بن ابراهیم، بی جا، بی نا، ۱۳۱۰ ه ق.

التذکره: حسن بن یوسف معروف به علامه حلی، مؤسسه آل البیت قم/ ۱۴۲۵.

التراتیب الاداریّه: عبد الحی بن عبد الکبیر کتانی، دار الکتب العربی، بیروت، بی تا، ۲ جلد.

تشریع الجنایی الاسلامی: مقارنا بالقانون الوضعی: عبد القادر عوده، مؤسسه الرساله، بیروت ۱۴۱۵، ۲ جلد.

تصحیح الاعتقاد: الشیخ محمد بن محمد نعمان عکبری معروف به شیخ مفید، منشورات الرضی، قم ۱۳۶۳ ه ش.

تفسیر روح الجَنان و روح الجِنان: ابو الفتوح رازی، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی ۱۴۰۴ ه ق، ۵ جلد.

تنقیح الرائع لمختصر الشرائع: جمال الدین مقداد بن عبد الله سیوری الحلی، چاپ خیام قم ۱۴۰۴ به تحقیق سید عبد الطیف کوهکمری، ۴ جلد.

تنبیه الخواطر و نزهه النواظر: (مجموعه ورّام) الزاهد ابی الحسین ورام بن ابی الفراس، تهران ۱۳۰۲ ه ق.

تفسیر زمخشری: أبی القاسم جار اللّٰه محمود بن عمرو الزمخشری الخوارزمی، انتشارات مصطفی البابی الحلبی، مصر ۱۳۸۵ ه ق، ۴ جلد.

تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع): مؤسسه امام مهدی، قم ۱۴۰۹ ه ق.

تفسیر قمی: علی بن ابراهیم بن هاشم القمی، بی نا، ۱۳۱۳ ه ق.

تفسیر عیاشی: محمود بن مسعود بن عیاشی سلمی سمرقندی معروف به عیاشی، چاپخانه علمیه قم بی تا، ۲ جلد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۱۹

تفسیر قرطبی: ابی عبد الله محمد بن احمد انصاری قرطبی، دار احیاء التراث العربی بیروت، بی تا، ۲۰ جلد.

تفسیر المنار: شیخ محمد عبده، دار المنار، چاپ دوم ۱۳۶۶ ه ق، ۱۲ جلد.

تفسیر الکبیر: تفسیر امام فخر رازی، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۱۱ ه ق ۳۲ جلد.

تفسیر المیزان: علامه سید محمد حسین طباطبایی، مؤسسه اعلمی،

بیروت، چاپ سوم ۱۳۹۳ ه‍ ق، ۲۰ جلد.

تفسیر نور الثقلین: شیخ عبد علی بن جمعه العروسی الهویزی، چاپخانه علمیه قم ۵ جلد.

تکمله الرجال: شیخ عبد النبی کاظمی، انتشارات آداب نجف اشرف بی تا، ۲ جلد.

التمهید: فی الرد علی الملحده المعطله و الرافضه و الخوارج و المعتزله، محمد بن طیب باقلانی، دار الفکر العربی، بیروت ۱۳۶۶ ه‍ ق.

تنبیه الامه: محمد حسین نائینی، شرکت سهامی انتشار ۱۳۸۵ ه‍ ق.

التنقیح: جمال الدین مقداد بن عبد الله سیوری الحلی، انتشارات کتابخانه آیت اللّه العظمی نجفی مرعشی ۱۴۰۴ ه‍ ق، ۴ جلد.

تنقیح المقال: عبد الله مامقانی، مؤسسه آل البیت، قم ۱۴۲۳ ه‍ ق.

التهذیب: ابی جعفر محمد بن حسن طوسی معروف به شیخ طوسی، مطبعه النعمان، نجف، چاپ دوم ۱۳۷۷ ه‍ ق ۹ جلد.

التوحید: ابی جعفر محمد بن حسین بن بابویه قمی معروف به صدوق، انتشارات اسلامی، قم، بی تا.

ثواب الاعمال: محمد بن علی بن حسین صدوق، انتشارات اخلاق ۱۳۷۸ ه‍ ش.

جامع الاصول من احادیث الرسول: ابی السعادات مبارک بن محمد جزری، دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۴۰۰ ه‍ ق

جامع السعادات فی موجبات النجاه: مولی محمد مهدی بن أبی ذر النراقی، چاپ نجف، سوم ۱۳۸۳ ه‍ ق، ۳ جلد.

جامع الاخبار: سید محمد باقر موحد ابطحی، مؤسسه الامام المهدی، قم، ۱۴۱۱ ه‍ ق.

جامع الاصول: مبارک بن محمد معروف به ابن اثیر، دار الفکر، بیروت ۱۴۲۰، ه‍ ق، ۱۵ جلد.

جامع الشرایع: محمد کرمی قم ۱۴۱۶، ه‍ ق.

جامع المدارک فی شرح المختصر النافع: احمد خوانساری، مکتبه الصدوق، ۱۴۰۷ ه‍ ق، ۷ جلد.

جامع المقاصد فی شرح القواعد: علی بن حسین معروف به: محقق کرکی، مؤسسه آل البیت قم، ۱۴۰۸ ه‍ ق، ۱۴ جلد.

جعفریات و اشعثیات: چاپخانه

اسلامیه، تهران، بی تا.

الجَمَل أو النصره فی حرب البصره: ابی عبد اللّه محمد عکبری معروف به شیخ مفید، انتشارات داوری قم، بی تا.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۲۰

الجواهر: محمد حسن بن باقر معروف به صاحب جواهر، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۳ ه ق، ۴۱ جلد.

جوامع الفقهیه: چاپ تهران به خط محمد رضا خوانساری و پسرش محمد علی، ۱۲۷۶ ه ق؛ چاپ دیگر انتشارات جهان برگرفته از چاپ قبل که در آن یازده کتاب در فقه از تألیفات متقدمین گردآوری شده که عبارتند از ۱- المقنع فی الفقه: صدوق ۲- الهدایه: صدوق ۳- الانتصار: سید مرتضی ۴- ناصریات: سید مرتضی ۵- الجواهر: ابن براج ۶- اشاره السبَق: علاء الدین حلبی ۷- المراسم: سلار ۸- النهایه: شیخ طوسی ۹- نکت النهایه: محقق حلی ۱۰- الغنیه: ابن زهره ۱۱- الوسیله: ابن حمزه.

حافل المزیل: (الحافل فی تکمله الکامل) شیخ ابی العباس احمد بن محمد معروف به ابن الرومیه؛ الکامل:

ابی احمد عبد الله بن محمد معروف به ابن عدی الجرجانی، بی نا، بی تا، بی جا.

حاشیه الروضه: (حاشیه خوانساری بر شرح لمعه) محمد بن حسین معروف به آقا جمال خوانساری، تهران، بی نا، ۱۲۷۲ ه ق.

حاشیه کرکی: علی بن حسین معروف به کرکی، مؤسسه آل البیت قم، ۱۴۰۸ ه ق، ۱۴ جلد.

حاشیه مکاسب: محمد بن حسین بن محمد باقر معروف به کمپانی اصفهانی، ذوی القربی قم ۱۹- ۱۴۱۸، ۵ جلد.

حدائق الناظره: یوسف بن احمد معروف به بحرانی، باقر العلوم قم، ۱۴۰۷ ه ق، ۲۵ جلد؛ چاپ دیگر دار الکتب الاسلامیه نجف، بی تا.

حدود: (کتاب الحدود) ابن فورک، دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۹ م.

حکومت اسلامی: روح اللّه الموسوی معروف به امام خمینی، مؤسسه تنظیم نشر آثار امام

خمینی، تهران، ۱۹۹۶

حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء: احمد بن عبد الله نعیم اصفهانی، دار الکتب العربی بیروت ۱۳۸۷ ه ق، ۱۰ جلد در ۵ مجلد.

خراج: یعقوب بن ابراهیم ابی یوسف قاضی، مکتبه الازهریه قاهره، ۱۴۲۰ ه ق.

خراج: یحیی بن آدم کوفی، دار المعرفه بیروت بی تا؛ چاپ دیگر المطبعه السلفیه و مکتبتها ۱۳۸۴ ه ق.

خصال: ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین بابویه قمی، دار التعارف، ۱۳۸۹ ه ق.

خطط مقریزی: احمد بن علی بن عبد القادر بن محمد معروف به مقریزی، مکتبه احیاء العلوم، لبنان، بی تا، ۳ جلد.

خلاصه الادیان: محمد جواد مشکور، تهران، مشرق ۱۳۵۹ ه ش.

خلاصه الادیان: فتاح اسبقی، میانه، بی نا، ۱۳۸۵ ه ش.

خلاف: ابی جعفر محمد بن حسن طوسی، انتشارات اسلامی قم، ۱۴۰۷ ه ق، ۳ جلد.

خلافت و امامت: (الخلافه و الإمامه دیانه و سیاسه دراسه مقارنه للحکم و الحکومه فی الاسلام) عبد لکریم محمود خطیب، دار المعرفه، بیروت، ۱۳۵۹ ه ق.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۲۱

خمس" کتاب خمس": مرتضی بن محمد امین معروف به شیخ انصاری، کنگره شیخ انصاری قم، ۱۴۱۵ ه ق.

در المنثور: (تفسیر) جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر سیوطی، انتشارات جعفری، ۱۳۷۷ ه ق، ۶ جلد.

درّ السحابه فی مناقب القرابه و الصحابه: محمد بن علی شوکانی، دار الفکر دمشق، ۱۴۰۴ ه ق.

درفش: اسد الله بن عبد الله، مطبوعات مجلس، یادگار غالب لاهور ۱۹۶۱ م.

الدروس: محمد بن مکی معروف به شهید اول، انتشارات اسلامی، قم ۱۴۱، ه ق، ۳ جلد.

دستور معالم الحکم و مأثور مکارم الشیم: من کلام امیر المؤمنین علی بن ابی طالب (ع): محمد بن سلامه قطاعی، قم، مفید، ۱۳۳۲ ه ش.

دعائم الاسلام: نعمان بن

محمد ابن منصور بن احمد بن حیون، دار المعارف، قاهره ۱۳۸۳ ه ق، ۲ جلد.

الذخیره: محمد باقر بن محمد مؤمن معروف به محقق سبزواری، مؤسسه آل البیت، قم، بی تا.

الذریعه: شیخ آقا بزرگ تهرانی، دار الاضواء، بیروت چاپ سوم ۱۴۰۳ ه ق، ۲۶ جلد.

ربیع الابرار نصوص الاخبار: محمد بن عمرو زمخشری، قم، شریف رضی، ۱۴۱۰ ه ق، ۴ جلد.

رجال الشیخ: (اختیار معرفه الرجال) ابی جعفر محمد بن حسن بن علی طوسی معروف. به شیخ طوسی، مرکز مطالعات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ ه ش، و چاپ مؤسسه انتشارات اسلامی قم، ۱۴۰۷ ه ق.

رجال النجاشی: احمد بن علی بن احمد بن عباس معروف به نجاشی، مرکز نشر کتاب، بی جا، بی تا.

رسائل اخوان الصفا و خلّان الوفاء: اخوان الصفا، دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۴۰۵ ه ق ۴ جلد.

رسائل علم الهدی: شریف المرتضی، دار القرآن الکریم، قم ۱۴۰۵ ه ق، ۳ جلد.

رسائل المحقق الکرکی: علی بن حسین محقق کرکی، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ ه ق.

روض الجنان: زین الدین الجبعی العاملی الشامی معروف به شهید ثانی، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، بی تا.

روضه الواعظین: محمد بن فتّال نیشابوری (شهید) انتشارات رضی، قم، بی تا.

ردّ المحتار علی الدر المختار: حاشیه ابن عابدین، محمد امین بن عمر ابن عابدین، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۰۷ ه ق، ۵ جلد.

ریاض المسائل: جعفر بن حسن محقق حلی، مؤسسه آل البیت ۱۴۲۳ ه ق، بی جا، ۱۶ جلد.

ریاض العلماء: میرزا عبد الله افندی اصفهانی، چاپخانه خیام، قم ۱۴۰۱ ه ق، ۷ جلد.

زبده المقال: حاج آقا حسین طباطبایی بروجردی چاپخانه علمیه قم، بی تا.

زبده الحقائق: عین القضاه همدانی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹ ه ق.

الزکاه: (کتاب الزکاه) حاج آقا رضا

بن آقا محمد هادی معروف به فقیه همدانی، مکتبه المصطفوی قم به خط طاهر خوشنویس، ۱۳۶۴ ه. ق.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۲۲

السرائر: ابی جعفر محمد بن منصور بن احمد بن ادریس حلی، مؤسسه انتشارات اسلامی قم، چاپ دوم ۱۴۱۰ ه ق، ۳ جلد.

سنن ابی داود: ابی داود سلیمان بن اشعث بن اسحاق یزدی سجستانی، مکتبه مصطفی البابی الحلبی، چاپ اول ۱۳۷۱ ه ق ۲ جلد.

سفینه البحار: حاج شیخ عباس قمی، مکتبه علی التبریزی ۱۳۶۲ ه ش ۲ جلد.

سنن ابن ماجه: حافظ ابی عبد الله محمد بن یزید قزوینی معروف به ابن ماجه، دار احیاء التراث العربی ۱۳۹۵ ه ق ۲ جلد.

سنن بیهقی: ابی بکر احمد بن حسین بن علی البیهقی، دار المعرفه بیروت ۱۳۴۴ ه ق ۱۰ جلد.

سنن ترمذی: محمد بن عیسی ترمذی، دار الفکر بیروت ۱۳۹۴ ه ق ۵ جلد.

سنن دارمی: ابی محمد عبد الله بن بهرام دارمی، دار الفکر بیروت، بی تا ۲ جلد.

سنن سعید: سعید بن منصور خراسانی، دار الکتب العلمیه بیروت ۱۴۰۵ ه ق ۲ جلد.

سنن نسایی: شرح حافظ جلال الدین سیوطی، دار الکتاب العربی، بیروت، بی تا ۸ جلد.

سراج الوهاج: محمد الزهری الغراوی، مصر ۱۳۵۲ ه ق.

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۸، ص: ۵۲۲

سیره ابن اسحاق: محمد بن اسحاق مطلبی، دار الفکر قم، ۱۴۱۰ ه ق.

سیره ابن هشام: عبد السلام محمد هارون، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۶ ه ق، ۳ جلد.

سیره حلبیه: علی بن برهان الدین حلبی شافعی، دار احیاء التراث العربی بیروت ۳ جلد.

سیره

زینی دحلان: (سیره نبویه و آثار محمدیه) احمد بن زین بن احمد دحلان، ۱۳۰۴– ۱۲۳۱ ه ق.

سیره نبویه و اخبار الخلفاء: محمد بن حبان معروف به ابن حبان، مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۴۰۷ ه ق.

شرح صحیح مسلم نووی: محیی الدین ابی زکریا، یحیی النووی؛ دار احیاء التراث العربی بیروت، بی تا. این کتاب ارشاد الساری را نیز دربردارد که هر دو شرح صحیح مسلم می باشند.

شرح مواهب: محمد بن عبد الباقی بن یوسف مشهور به زرقانی، دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۶، ۱۲ جلد.

شرح نهج البلاغه: ابن ابی الحدید، دار الکتب العلمیه قم، ۱۳۷۸ ه ق، گرفته شده از دار احیاء الکتب العربیه، ۲۰ جلد.

شرح نهج البلاغه: میثم بن علی معروف به ابن میثم بحرانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۱۲ ه ق.

شرح نهج البلاغه: محمد عبده، مطبعه الاستقامه، بی تا.

شرح فتح القدیر: محمد بن عبد الواحد، دار صادر، بی تا، ۸ جلد.

شرح اللمعه: (الروضه البهیه) زین الدین الجبعی العاملی، معروف به شهید ثانی، دفتر تبلیغات اسلامی قم چاپ دوم، ۱۳۶۵، ۲ جلد.

شرح المقاصد: مسعود بن عمر، ۶۹۱– ۷۶۷، عالم الکتب بیروت، ۱۴۰۹ ه ق، ۵ جلد.

شرح المواقف: سید میر شریف جرجانی، بی نا، ۱۲۹۲ ه ق.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۲۳

شفاء: شیخ الرئیس أبو علی سینا معروف به ابن سینا به خط ابن محمد کریم شریف شیرازی، ۱۳۰۳، ۲ جلد.

شهاب الثاقب: محمد بن شاه مرتضی، بی تا، بی، بی جا، ۱۴۰۱ ه ق.

شفاء الغلیل فی بیان الشبه و المخیل و مسالک التعلیل: محمد بن محمد معروف به غزالی طوسی، دیوان الاوقاف إحیاء التراث اسلامی، ۱۳۹۰ ه ق.

شمائل: محمد بن عیسی ترمذی، نشر نی، تهران، ۱۳۷۲ ه ش.

الشرائع (شرائع الاسلام فی

مسائل الحلال و الحرام): أبو القاسم نجم الدین جعفر بن حسن معروف به محقق حلی، دار الهدی للطباعه و النشر برگرفته از چاپ بیروت، ۱۴۰۳ ه ق با تعلیقات سید صادق شیرازی در ۴ جلد و چاپ دیگر طبعه الآداب النجف به تصحیح و تعلیق عبد الحسین محمد علی، ۱۳۸۹ ه ق.

شرح الاخبار: قاضی ابی حنیفه نعمان بن محمد التمیمی المغربی معروف به صاحب الدعائم، انتشارات اسلامی قم، چاپ اول، ۱۴۰۹، ۳ جلد.

شرح التجرید کشف المراد: علامه حلی، دفتر انتشارات اسلامی، قم ۱۴۰۷ ه ق.

صحاح: (تاج اللغه و صحاح العربیه) اسماعیل بن حمّاد جوهری، دار العلم للملایین، بیروت ۱۹۹۰ م، ۶ جلد.

صحیح بخاری: محمد بن اسماعیل بخاری، قاهره مصطفی البابی الحلبی و اخویه، ۱۳۲۰ ه ق، در دو مجلد.

صحیح مسلم: امام ابی الحسین مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت ۱۳۷۴ ه ق.

صحیفه الامام الرضا: امام علی بن موسی الرضا، دار الاضواء، بیروت ۱۴۰۶ ه ق.

صحیفه سجادیه: امام سجاد (ع)، انتشارات افراسیاب، چاپ دوم ۱۳۷۸ ه ش.

صحیفه نور: مجموعه رهنمودهای امام خمینی، وزارت ارشاد اسلامی ۱۳۶۱ ه ش ۲۱ جلد.

صواعق محرقه: احمد ابن حجر الهیتمی، مکتبه القاهره، چاپ دوم ۱۳۸۵ ه ق.

الضعفاء: ابی حاتم محمد بن حبان البُستی معروف به ابن حبان، بی، بی تا، بی جا.

طب النبی: محمد بن عبد الله (ص)، تبریز، بی تا، ۱۲۸۲ ه ق.

طرق الحکمیه: ابن قیم جوزیه، دار المدنی، جده، بی تا.

طبقات: محمد بن سعد کاتب واقدی معروف به ابن سعد، انتشارات مؤسسه نصر، تهران ۱۳۳۲ ه ق، ۹ جلد.

عبقات الانوار: میر سید حامد حسین موسوی، انتشارات نفائس مخطوطات اصفهان ۱۳۸۰ ه ق چاپ دیگر کتابخانه امام

امیر المؤمنین (ع) اصفهان.

عجائب احکام امیر المؤمنین: محسن بن عبد لکریم عاملی، اعلمی تهران ۱۳۹۴ ه ش.

عدّه الاصول: ابی جعفر محمد بن حسن الطوسی، مؤسسه آل البیت قم، ۱۴۰۳ ه ق.

عروه الوثقی: محمد کاظم طباطبایی یزدی، مکتبه العلمیه الاسلامیّه، تهران ۲ جلد.

العقد العقد المفصل: حیدر بن سلیمان، شرکه عراقیه، بغداد ۱۳۳۱ ه ق.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۲۴

عقد الفرید: احمد بن محمد بن عبد ربّه اندلسی، دار الکتب العلمیه بیروت چاپ سوم ۱۴۰۷ ه ق ۹ جلد.

عقد المنیر: سید موسی حسینی مازندرانی، چاپخانه اسلامیه، چاپ دوم ۱۳۰۰ ه ش، ۵ جلد.

علی امام المتقین: عبد الرحمن احمد شرقاوی، مکتبه قریب، قاهره، بی تا، ۲ جلد.

علل الشرایع: محمد بن علی بن بابویه معروف به ابن بابویه، کتابفروشی داوری قم ۱۳۸۵ ه ق.

عوائد الایام: (فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام) احمد بن محمد مهدی نراقی، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۵ ه ش.

عوالی اللئالی: محمد بن علی بن ابراهیم احسایی، معروف به ابن ابی جمهور مطبعه سید الشهداء قم چاپ اول، ۱۴۰۳ ه ق، ۴ جلد.

عین اللغه: خلیل، انتشارات اسلامی، قم ۱۴۱۴ ه ق.

عین اللغه: فراهیدی، مؤسسه دار الهجره، ایران چاپ دوم، ۱۴۰۹ ه ق، ۹ جلد.

عیون اخبار الرضا: محمد بن علی معروف به ابن بابویه، انتشارات صدوق، تهران ۱۳۷۲ ه ش. ۲ جلد؛ چاپ دیگر: انتشارات علمیه اسلامیه، ۱۳۶۴ ه ش.

الغارات: ابی اسحاق ابراهیم بن محمد ثقفی کوفی اصفهانی، انتشارات انجمن آثار ملی، بی تا، ۲ جلد.

الغدیر: شیخ عبد الحسین احمد امینی معروف به علامه امینی، دار الکتب الاسلامی تهران، ۱۳۷۲ ه ق.

غرر و درر: عبد الواحد بن محمد تمیمی آمدی، انتشارات دانشگاه

تهران، ۱۳۴۲ ه ش ۷ جلد.

غنیه النزوع فی علمی الفروع و الاـصول: حمزه بن علی معروف به ابن زهره، شـیکاگو، بی تا ۱۹۸۶ م؛ چاپ دیگر: مؤسسه امام صادق، ۱۴۱۸ ه ق، ۲ جلد.

غیبه: (غیبه الطوسی) ابی جعفر محمد بن حسن طوسی معروف به شیخ طوسی انتشارات نینوی تهران بی تا؛ با مقدمه آقا بزرگ تهرانی، ۱۳۸۵ ه ق.

غیبه: (کتاب الغیبه) محمد بن ابراهیم نعمانی، انتشارات الصدوق تهران بی تا؛ چاپ انتشارات مؤسسه اعلمی بیروت بی تا.

فتوحات مکیه: ابی عبد الله محمد بن علی معروف به ابن عربی، دار صادر بیروت، بی تا ۴ جلد.

فتوح البلدان: امام أبی الحسن البلاذری، دار الکتب العلمیه، بیروت ۱۳۹۸، ه ق ۱۹۷۸ م

فروع الکافی: محمد بن یعقوب کلینی دار الکتب اسلامی، ۱۳۹۱ ه ق، ۵ جلد.

فروق: احمد بن ادریس قراقی، دار الکتب العلمیه بیروت، ۱۴۱۸، ۴ جلد.

الفِصَل فی الملل و الاهواء و النحل: علی بن احمد ابن حزم اندلسی معروف به ابن حزم، دار المعرفه بیروت، ۱۳۹۵، ۳ جلد.

فضائل الخمسه من الصحاح السته: سید مرتضی حسینی فیروزآبادی، دار الکتب الاسلامیه، تهران چاپ دوم، ۱۳۶۶ ه ش، ۱۴۰۸ ه ق.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۲۵

فقه الاسلامی و ادلته: وهبه زحیلی، انتشارات دار الفکر دمشق، ۱۴۸۱ ه ق، ۱۱ جلد.

فقه الرضا: علی بن موسی الرضا، دار الطباعه، ۱۲۷۴ چاپ، سنگی بی تا.

الفقه علی المذاهب الاربعه: عبد الرحمن جزایری، دار الثقلین بیروت، ۱۴۱۹، ۵ جلد؛ چاپ دیگر دار الکتب العربی مصر.

الفقیه: (من لا یحضره الفقیه) محمد بن علی ابن بابویه معروف به صدوق، تهران، انتشارات صدوق، ۱۳۶۷ ه ش، ۶ جلد.

فقیه عالیقدر: مصطفی ایزدی، انتشارات سروش، ۱۳۶۲ ه ش، ۲ جلد.

فلسفه التوحید و الولایه:

محمد جواد مغنیه، مطبعه الحکمیه قم، بی تا.

الفهرست: (فوز العلوم) ابی الفرج محمد بن اسحاق معروف به ابن ندیم، مطبعه الاستقامه قاهره، چاپ دیگر تهران ۱۳۹۱ ه ق، چاپ دیگر دار المعرفه بیروت، ۱۳۹۸ ه ق.

فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم: علی بن موسی معروف به سید ابن طاوس، شریف رضی، قم ۱۳۶۳ ه ش. فی النظام السیاسی للدوله الاسلامیه: دکتر محمد سلیم العوا، چاپ مکتب مصر الحدیث بالاسکندریه، چاپ ششم، بی تا.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: مصوب ۱۳۵۸ ه ش.

قاموس: (القاموس المحیط و القابوس الوسیط) مجد الدین محمد بن یعقوب فیروزآبادی شیرازی، چاپ قدیم سنگی، بی تا.

قرب الاسناد: عبد الله بن جعفر معروف به حمیری، آل البیت، چاپ اول ۱۴۱۳ ه ق، قم.

قواعد و فوائد: محمد بن مکی عاملی معروف به شهید اول، انتشارات مکتبه المفید قم، بی تا، ۲ جلد.

قوت القلوب فی معامله المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید: محمد بن علی ابو طالب مکی، بیروت دار صادر ۱۳۱۰ ه ق، ۲ جلد در یک مجلد.

قواعد الاحکام فی مسائل الحلال و الحرام: علامه حلی، انتشارات رضی، قم.

کافی فی الفقه: تقی الدین بن نجم الدین حلبی معروف به ابی الصلاح، کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین ایران، ۱۴۰۳ ه ق.

الکافی: محمد بن یعقوب کلینی، تهران اسلامیه، ۱۳۸۲– ۸۸ ه ق؛ اصول و فروع و روضه در ۸ جلد.

الکامل فی اللغه و الادب (کامل الانوار): مبرد نحوی ابی العباس محمد بن یزید، دار العهد الجدید للطباعه بمصر، بی تا، ۲ جلد.

الکامل: محمد بن علی بن ابی الکرم بن محمد بن عبد الکریم بن عبد الواحد شیبانی معروف به ابن اثیر، دار صادر، بیروت، ۱۳۸۵ ه ق،

۱۳ جلد.

کتاب الحسبه و مسئولیه الحکومه الاسلامیه: احمد بن عبد الحلیم تقی الدین بن تیمیه، دار الشعب قاهره، ۱۳۹۶ ه‍ ق، تحقیق صلاح عزام.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۲۶

کتاب السنه: عبد الله بن احمد الحنبل، دار ابن القیم ریاض، ۱۴۰۶ ه‍ ق، تحقیق دکتر محمد بن سعید القحطانی.

کتاب ابی یوسف ایشع النصر فی الکشف عن مذاهب الحرنانیین.

کتاب البیع: (المکاسب) مرتضی بن محمد امین معروف به شیخ انصاری، ۱۳۲۶ ایران، بی تا.

کتاب زکاه: آیت اللّه العظمی حسین علی منتظری، مؤلف کتاب، مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ دوم ۱۴۰۹ ه‍ ق، ۴ جلد.

کتاب خمس: آیت اللّه العظمی حسین علی منتظری، مؤلف کتاب، انتشارات اسلامی، ایران، قم.

کشّاف: جار اللّه محمد بن عمر الزمخشری، نشر بلاغت، قم چاپ اول ۱۴۱۳ ه‍ ق، ۴ جلد.

کشف الرموز: حسن بن طالب یوسفی مشهور به فاضل آبی، مؤسسه انتشارات اسلامی، قم ۱۴۰۸، ۲ جلد.

کشف الظنون عن اسامی الکتب و الظنون: مصطفی بن عبد اللّه حاجی خلیفه، انتشارات اسلامیه و جعفری تبریزی، ۱۳۷۸ ه‍ ق.

کشف الغمّه فی معرفه احوال الائمه (ع): ابی الحسن علی بن عیسی بن ابی الفتح الاربلی، دار الکتب الاسلامی، بیروت ۱۴۰۱ ه‍ ق.

کشف الغطاء عن خفیات مبهمات الشریعه الغراء: جعفر بن خضر معروف به کاشف الغطاء، انتشارات مهدوی، اصفهان، بی تا.

کشف اللثام و الابهام عن کتاب قواعد الاحکام: بهاء الدین محمد بن اصفهانی معروف به فاضل هندی، انتشارات اسلامی قم، ۱۴۱۶ ه‍ ق.

کشف المحجه لثمره المهجه: سید رضی الدین أبی القاسم علی بن موسی بن طاووس، مطبعه الحیدریه نجف، ۱۳۷۰ ه‍ ق.

کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد: علامه حلی، مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ه‍ ق.

کفایه الاحکام سبزواری: محمد

باقر بن محمد مؤمن معرف به محقق سبزواری چاپ سنگی ایران، اصفهان ۱۲۶۹ ه ق.

کفایه الاصول: محمد کاظم خراسانی، مؤسسه آل البیت قم، چاپ اول ۱۴۰۹ ه ق.

کمال الـدین: ابی جعفر محمـد بن علی بن حسین بن موسی بابویه قمی، معروف به صدوق، چاپ قدیم، به خط محمد حسن گلپایگانی، سال ۱۳۰۱ ه ق، چاپ دیگر: انتشارات اسلامی تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری.

کنز العرفان فی فقه القرآن: مقداد بن عبد الله معرف به فاضل مقداد، مکتبه المرتضویه تهران، ۱۳۸۴ ه ق، دو جلد در یک مجلد.

کتاب اسرار آل محمد: سلیم بن قیس الهلالی الکوفی العامری صاحب امام امیر المؤمنینی (ع)، دار الکتب الاسلامیه، بی تا.

کتاب الطهاره: مرتضی انصاری معروف به شیخ اعظم، ایران تهران به خط علی بن الحسن تبریزی، ۱۳۰۳ ه. ق، چاپ دیگر: ایران به خط احمد طباطبائی اردستانی و زین العابدین خوانساری، ۱۲۹۸ ه. ق.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۲۷

کنز العمّال: علاء الدین علی المتقی بن الحسام الدین هندی، مؤسسه الرساله بیروت، ۱۳۹۹ ه ق، ۱۶ جلد.

کلمات المحققین شامل ۳۰ رساله از فقهاء و محققین بزرگ: مکتبه المفید قم ۱۴۰۲ ه ق بر گرفته از چاپ سنگی ۱۳۱۵ ه ق.

کنز الفوائد: محمد بن علی کراجکی، ایران بی نا ۱۳۲۲ ه ش، دار الاضواء ۱۴۰۵ ه ق ۲ جلد.

کنز الفوائد فی أصول العقائد: حبیب اللّه بن محمد حسین ملکی تبریزی، بی نا ۱۳۳۳ ه ق.

گنزاربّیا" کنز الربّ" معروف به صحف آدم. که به خط صابی در اختیار آیه اللّه منتظری قرار گرفته و در کتابخانه ایشان موجود است.

گیتاشناسی: محمود محجوب و فرامرز یاوری، انتشارات گیتاشناسی، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ ه ش.

لب اللباب: عبد الرحمن

ابن ابی بکر سیوطی، بیروت، بی تا، دار صادر.

اللوامع الهیّه فی مباحث الکلامیه: فاضل مقداد، مجمع الفکر الاسلامی قم، ۱۴۲۴.

لؤلؤ البحرین: ابن عصفور بحرانی، یوسف بن احمد، نجف اشرف، دار النعمان.

لسان العرب: ابن منظور محمد بن مکرم، چاپ اول دار احیاء التراث العربیه، بیروت، ۱۹۸۸ م، ۱۸ جلد.

لسان المیزان: شهاب الدین ابی الفضل احمد بن حجر عسقلانی، مؤسسه اعلمی للمطبوعات بیروت، ۷ جلد برگرفته از چاپ حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ ه ق.

لمعات الهیه: ملا عبد الله زنوزی؛ مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران ۱۳۶۱ ه ش.

مآثر الإنافه فی معالم الخلافه: قلقشندی؛ عالم الکتب، بیروت، بی تا ۳ جلد، (تحقیق عبد الستار حمد فراج)

مبادی نظم الحکم فی الاسلام: دکتر عبد الحمید متولّی، دار المعارف بیروت، چاپ اول، بی تا.

مبسوط: شمس الدین سرخسی، دار المعرفه بیروت ۱۴۰۶، ۳۰ جلد، در ۱۵ مجلّد.

مبسوط: ابی جعفر محمد بن حسن معروف به طوسی، تهران مکتبه المرتضویه ۱۳۷۸، ه ق ۸ جلد.

مجازات نبویه: محمد بن الحسین معروف به شریف رضی، بغداد سید حسن صدر الدین، ۱۳۲۸ ه ق.

مجالس: (مجالس الطوسی، امالی الطوسی) محمد بن حسن طوسی مکتبه الاهلیه بغداد، ۱۳۸۴ ه ق، ۲ جلد.

مجالس الصدوق أمالی الصدوق: محمد ابن علی ابن بابویه معروف به صدوق، کتابفروشی اسلامیه تهران، ۱۳۵۵ ه ش.

مجمع البحرین: شیخ فخر الدین طریحی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ه ق، ۲ جلد.

مجمع الزوائد و منبع الفوائد: علی بن أبو بکر هیثمی، مکتبه القدسی قاهره، ۱۳۵۳ ه ق ۱۰ جلد در ۵ مجلد.

مجمع البیان: شیخ ابی علی فضل بن حسن طبرسی، کتابفروشی اسلامیه تهران، ۱۴۷۳ ه ق، ۱۰ جلد.

مجمع الفائده و البرهان: (مجمع البرهان) مولا احمد اردبیلی، انتشارات اسلامی قم ۱۴۰۳

ه ق، ۱۴ جلد.

محاسن: (محاسن برقی) ابی جعفر احمد بن محمد بن خالد البرقی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۳۰ ه ش، ۲ جلد.

محاضرات الابرار: (محاضره الابرار و مسامره الاخبار فی الادبیات و النوادر و الأخبار) محمد بن عبد الله ابن

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۲۸

عربی، بیروت دار صادر، بی تا ۲ جلد.

محجه البیضاء فی احیاء الاحیاءِ: ملا محسن فیض کاشانی، مخطوط ۱۳۴۱ ه ق، مطبعه آقا میرزا علی اصغر، چاپ افست.

المحکم و المتشابه: (رساله سید مرتضی) علی بن حسین شریف مرتضی، قم، شبستری به خط محمد تقی ابن محمد حسین قمی، سال ۱۳۱۲ ه ق.

المحصول فی علم الاصول: فخر الدین محمد بن عمر بن الحسین رازی چاپ ریاض، به تحقیق طه جابر فیاض العلوانی چاپ اول ۱۳۹۹- ۱۴۰۱ ه. ق، ۶ جلد و انتشارات جامعه امام محمد بن سعود چاپ اول ۱۴۰۱ ه ق.

المحلی: علی بن احمد بن سعید بن حزم، دار الفکر، بیروت، بی تا ۸ جلد.

مختصر الخرقی: (المختصر علی مذهب الامام المبجل احمد بن حنبل) عمر بن حسین، مکتبه الاسلامی دمشق ۱۳۸۴ ه ق.

مختصر النافع: أبو القاسم نجم الدین جعفر بن الحسن معروف به حلی دار الکتاب العربی مصر، بی تا.

مختلف: حسن بن یوسف مطهر حلی، معروف به علامه حلّی، دفتر تبلیغات اسلامی قم، چاپ اول ۱۴۱۲ ه ق.

مدارک: (مدارک الاحکام) سید محمد بن سید علی موسوی عاملی، معروف به صاحب مدارک، چاپ ایران، به خط سید حسن بن محمد حسینی خوانساری، ۱۳۲۲ ه ق.

مدونه الکبری: مالك بن انس اصبحی، دار الفکر بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۰ ه ق، ۴ جلد.

مرآه العقول فی شرح اخبار آل الرسول: محمد باقر بن محمد تقی مجلسی،

دار الکتب الاسلامیه تهران، ۱۳۹۴ ۱۴۱۱ ه ق، ۲۶ جلد، چاپ سنگی به خط أبو القاسم نوری، ۱۳۱۷- ۱۳۲۵، ۴ جلد.

المراجعات: عبد الحسین شرف الدین، انصاریان قم، چاپ اول ۱۹۹۸.

المراسم: مراسم سلّار حمزه بن عبد العزیز سالمی مشهور به سلار، انتشارات حرمین قم، ۱۴۰۴ ه ق.

مروج الذهب: علی بن حسین بن علی المسعودی الشافعی، مطبعه بهیه مصر، ۱۳۴۶ ه ق.

مسالک الافهام فی شرح شرائع الاسلام: زین الدین بن علی العاملی معروف به شهید ثانی، مؤسسه معارف اسلامی قم، چاپ اول ۱۴۱۳ ه ق، ۱۶ جلد.

مسالک الافهام الی آیات الاحکام: جواد بن سعید کاظمی، مکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه تهران بی تا، ۴ جلد در دو مجلد.

مستدرک الحاکم: ابو عبد الله محمد نیشابوری معروف به حاکم، مکتبه النصر الحدیثه ریاض، بی تا، ۴ جلد.

مستصفی من علم الاصول: محمد بن محمد غزالی، دار احیاء التراث العربی، بیروت بی تا، چاپ اول، ۲ جلد و چاپ دیگر دار الفکر بیروت ۱۹۹۷ م.

مستمسک العروه: آیه اللّه العظمی سید محسن طباطبایی حکیم، دار الکتب العلمیه، بی تا، قم.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۲۹

مستند الشیعه فی احکام الشرعیه: احمد بن محمد مهدی نراقی، مکتبه المرتضویه، ایران ۱۳۲۵، ۲ جلد.

مستدرک الوسائل: میرزا حسین نوری طبرسی معروف به محدث نوری، مؤسسه آل البیت قم، چاپ اول ۱۴۰۷ ه ق، ۱۸ جلد.

مسند علی: یوسف بن علی رضا بن عبد الله، دار المأمون للتراث، بی تا، دمشق.

مسند علی: عبد الرحمن ابن ابی بکر سیوطی، انوار المعارف حیدرآباد هند بی تا.

مسند احمد: احمد بن محمد بن حنبل، دار الفکر بیروت ۱۴۱۴ ه ق چاپ دیگر: مکه المکرمه المکتبه التجاریه مصطفی الباز، ۱۴۱۴ ه ق، ۱۰ جلد، یک جلد فهرست.

مسند عبد

بن حمیـد: سـید عبد الزهراء خطیب دار الاضوأ، بیروت چاپ سوم، ۱۴۰۵ ه ق ۴ جلـد. و نیز المنتخب من مسـند عبد بن حمید: مکتبه السند قاهره عالم الکتب ۱۴۰۸ ه ق.

مصـباح الشریعه و مفتاح الحقیقه: ابوابی در علم اخلاق که از امام صادق (ع) روایت شده است، مرکز نشر کتاب تهران ۱۳۷۹ ه ق، مؤسسه الاعلمی بیروت ۱۴۰۰ ه ق.

مصباح الفقیه: شیخ آقا رضا ابن محمد هادی همدانی معروف به فقیه همدانی، انتشارات اسلامی قم ۱۴۱۶ ه ق ۱۴ جلد.

المنصف فی الحدیث: ابی بکر عبد اللّه بن محمد بن ابی شیبه، اداره القرآن و العلوم الاسلامیه، پاکستان ۱۴۰۶ ه ق ۱۶ جلد.

المصنّف: ابی بکر عبد الرزاق بن همام صنعانی، مکتب الاسلامی بیروت چاپ اول ۱۳۹۰ ه ق، ۱۱ جلد.

مصنف النسایی: (سنن نسایی) احمد بن علی النسایی، مکتبه المعارف ریاض چاپ اول ۱۴۱۹ ه ق، ۳ جلد.

معالم الاصول: حسن بن زین الدین، شهید ثانی، ایران محمد حسین خراسانی ۱۲۹۷ ه ق.

معـالم القربه فی احکام الحسـبه: محمـد بن محمـد بن اخوه، چاپ دار الفنون در کمبریـج (معروف به چاپ لیـدن) چاپ دیگر: الهیئه المصریه العامه للکتاب، قاهره ۱۹۷۶ م.

معانی الاخبار: ابی جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی معروف به صدوق، مؤسسه انتشارات اسلامی، قم ۱۳۶۱ ه ش.

المعتبر: نجم الدین أبو القاسم جعفر بن حسن معروف به محقق حلی، انتشارات مؤسسه سید الشهداء قم ۱۳۴۶ ه ش، ۲ جلد.

معجم مقاییس اللغه: ابی الحسین احمد بن فارسی بن زکریا چاپ اسماعیلیان قم، بی تا ۱۶ جلد.

معجم البلدان المغازی: مغازی واقدی محمد بن عمر بن واقد، مؤسسه الاعلمی، بیروت ۱۹۶۴ م، ۳ جلد افست در ایران سال

۱۴۰۵ ه ق.

معجم البلدان: شهاب الدین ابی عبد الله المحمودی الرومی البغدادی، دار صادر و دار بیروت، بی تا ۵ جلد.

مغنی و شرح الکبیر: مغنی ابن قدامه شرح بر مختصر ابی القاسم خرقی و شرح کبیر بر مقنع ابی محمد عبد

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۳۰

الله بن احمـد بن محمد بن قدامه معروف به ابن قدامه حنبلی دار الکتاب العربی بیروت ۱۳۹۲ ه ق، ۱۲ جلد و چاپ دار الکتاب العربی بیروت ۱۹۹۳ م.

مغنی المحتاج: شیخ محمد خطیب معروف به شربینی، دار الفکر بیروت بی تا ۴ جلد ۱۹۹۳ م.

مفاتیح: محمد محسن فیض کاشانی، انتشارات مجمع الذخائر الاسلامیه قم ۱۴۰۱ ه ق ۳ جلد.

مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه: سید محمد جواد بن محمد حسین عاملی، چاپخانه الشوری، مصر ۱۰ جلد.

مفردات راغب: حسین بن محمد راغب اصفهانی، ذوی القربی، قم، چاپ اول ۱۳۷۸ ه ش.

مطالب السئول فی مناقب آل الرسول: محمد بن طلحه شافعی، مطبع الجعفری، هند ۱۳۰۲ چاپ اول.

مقاتل الطالبین: أبو الفرج اصفهانی، انتشارات رضی، نجف اشرف، چاپ دوم ۱۳۸۵ ه ق.

مقتصر فی شرح المختصر: احمد بن محمد بن فهد حلی، مشهد، آستان قدس رضوی بنیاد پژوهشهای اسلامی ۱۴۱۰ ه ق.

مقـدمه ابن خلـدون: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضـر می، مطبعه البهیه، مصـر، چاپ دیگر: دار الکتب العلمیه، بیروت ۱۳۹۸ ه ق.

مقنع: (فی الجمع بین المقنع و التنقیـح) عبـد الله بن احمد بن قدامه معروف به ابن قدامه مکتبه المکیه، مکّه ۱۹۹۷، چاپ اول، ۳ جلد.

مقنع: محمد بن علی بن بابویه معروف به صدوق مؤسسه امام هادی (ع) قم ۱۴۲۶ ه ق، چاپ دوم.

مقنعه: ابی عبد الله محمد بن محمد بن نعمان

العکبری معروف به شیخ مفید، مؤسسه انتشارات اسلامی قم ۱۴۱۰ ه ق.

مکارم الاخلاق: امام حسن بن فضل طبرسی، بی تا، بی.

مکاسب: شیخ مرتضی انصاری، انتشارات اسلامی، قم ۱۳۷۵ ه ق.

ملاذ الاخیار: محمد باقر مجلسی، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی ۱۴۰۶ ه ق، ۱۶ جلد.

ملل و نحل: ابی الفتح محمد بن عبد الرحیم بن ابی بکر احمد الشهرستانی معروف به شهرستانی مطبعه مصطفی البابی الحلبی، مصر ۱۳۸۱ ه ق.

مناقب آل ابی طالب: محمد بن علی بن شهر آشوب مازندرانی، چاپخانه حیدریه نجف ۱۳۷۶، ۳ جلد.

مناقب الخوارزمی: موفق بن احمد بن محمد المکی معروف به خوارزمی، مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۱۱ ه ق چاپ دوم.

مناقب المرتضویه: محمد صالح حسینی ترمذی، بمبئِی بی تا. ۱۹۹۶

مناقب امام امیر المؤمنین: الحافظ محمد بن سلیمان الکوفی، مجمع احیاء ثقافه الاسلامیه ۱۴۱۲ ه ق، ۳ جلد.

منتخب مسند عبد بن حمید: مصطفی بن عدوی شلبایه، دار الارقم کویت ۱۴۰۵ ه ق.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۳۱

المنجد: لغت و اعلام لویس معلوف، انتشارات اسماعیلیان ۱۳۶۲ ه ش.

المنتقی: کتاب المنتقی شرح موطاء: سلیمان بن خلف باجی، دار الکتاب العربی بیروت ۱۳۳۲ ه ق، ۷ جلد.

المنتقی: المنتقی شرح موطاء الامام مالک: قاضی ابی اولید سلیمان بن خلف بن سعد بن ایوب بن وارث الباجی الاندلسی از علمای بزرگ مالکی طبقه دهم، دار الکتاب العربی بیروت چاپ اول ۱۳۳۲ ه ق، ۷ جلد در ۴ مجلد.

منتقی الجمان: (المنتقی) شیخ سعید جمال الدین الحسن بن زین الدین معروف به فرزند شهید، مؤسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین ۱۳۶۲ ه ش، ۳ جلد.

منتهی الارادات فی جمع المقنع مع التنقیح و زیادات: محمد بن احمد

بن نجار، عالم الكتب بیروت، بی تا ۲ جلد.

المنتهی: (منتهی المطالب) حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلی معروف به علامه حلی، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی مشهد ۱۴۱۴ ه ق.

منهاج البراعه: شرح نهج البلاغه علامه حاج میرزا حبیب الله هاشمی خوئی، مکتبه الاسلامیه، تهران ۱۳۹۶ ه ق، چاپ دوم ۲۱ جلد.

منیه الطالب: حجه الاسلام شیخ موسی نجفی خوانساری، (تقریرات درس شرح مکاسب آیه اللّه محمد حسین نائینی) کتابخانه محمد علی تبریزی غروی چاپ حیدریه تهران ۱۳۷۳ ه ق، ۲ جلد.

مواهب: احمد بن عبد الله طبری: مکتبه الامین بیروت ۲۰۰۱، چاپ اول و نیز علی بن محمد مطروشی مرکز زاید امارات، ۲۰۰۱ م.

الموطأ: ابی عبد الله مالک بن انس، مصر ۱۳۷۰ ه ق دو جلد در یک مجلد.

مکاتیب الرسول: علی احمدی، قم محمد مهدی حجتی و قدرت اسکندری ۱۳۷۹ ه ق.

مهذب البارع: جمال الدین احمد بن محمد فهد حلی، انتشارات اسلامی قم ۱۴۰۷ ه ق، ۵ جلد.

المهذب فی الفقه الامام الشافعی: ابراهیم بن علی ابی اسحاق شیرازی، دار الفکر بیروت و دار المعرفه بیروت، ۱۳۷۹ ه ق، ۲ جلد.

المهذب: قاضی عبد العزیز بن براج طرابلسی، مؤسسه انتشارات اسلامی قم ۱۴۰۶ ه ق، ۲ جلد.

موسوعه الفقه الاسلامی: محمد بن احمد ابو زهره، جمعیت الدراسات الاسلامیه قاهره.

مواقف: قاضی عبد الرحمن بن احمد ایجی، عالم الکتب، بیروت، بی تا.

میزان الاعتدال محمد بن عثمان ذهبی، دار المعرفه بیروت، (تحقیق علی محمد بجاوی).

مدینه البلاغه: شیخ موسی زنجانی، انتشارات کعبه، چاپخانه مروی، ۱۳۶۳ ه ش، ۲ جلد.

مشارق الاحکام: محمد بن احمد نراقی، مؤتمر المولی مهدی نراقی ۱۳۸۰ ه ش.

المکاسب و البیع من تقریرات بحث نائینی: شیخ محمد تقی آملی،

انتشارات اسلامی قم ۱۴۱۳ ه ق ۲ جلد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۳۲

منبع الحیاه و حجیه قول المجتهد: سید نعمت الله جزایری بی جا رؤف جمال الدین، بی تا.

میزان الاعتدال فی نقد الرجال: ابی عبد الله، محمد بن احمد عثمان ذهبی، دار المعرفه، بیروت ۴ جلد.

الناسخ و المنسوخ: احمد بن محمد نحّاس، مؤسسه الرساله بیروت ۱۴۱۲ ه ق.

نصب الرایه لأحادیث الهدایه: ابو محمد عبد الله بن یوسف الزیلعی، المکتبه الاسلامیه ریاض، ۱۳۹۳ ه ق، ۴ جلد.

النص و الاجتهاد: عبد الحسین شرف الدین موسوی، چاپخانه سید الشهداء قم، چاپ اول ۱۴۰۴ ه ق.

نظم الحکم بمصر فی عصر الفاطمیین: عطیه مصطفی مشرفه، دار الفکر العربی، ۱۳۶۷ ه ق.

نظم الحکم و الإراده فی الشریعه الاسلامیه و القوانین الوضعیه: علی منصور علی، دار الفتح، بیروت ۱۳۹۱ ه ق.

نضد القواعد الفقهیه علی مذهب الامامیه: افضل مقداد بن عبد الله سیوری، انتشارات خیام قم ۱۴۰۳ ه ق، دو جلد در یک مجلد.

نظام الحکم فی الشریعه و التاریخ الاسلامی: ظافر القاسمی، دار النفائس، بیروت ۱۳۹۱ ه ق.

نظام حقوق زن در اسلام: مرتضی مطهری، قم انتشارات صدرا، ۱۳۷۴ ه ش.

نهایه الارَب: ابی العباس احمد بن علی بن احمد بن عبد الله القلقشندی، مطبعه النجاح بغداد ۱۳۷۸ ه ق.

نفلیه: محمد بن جمال الدین مکی العاملی معروف به شهید اول، دفتر تبلیغات اسلامی قم ۱۴۰۸ ه ق.

نهایه: (النهایه فی غریب الحدیث و الاثر) مجد الدین محمد الجزری معروف به ابن اثیر، دار احیاء الکتب العربی، بیروت ۱۳۸۳ ه ق.

نهایه: (النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی) محمد بن حسن طوسی معروف به شیخ طوسی، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۴۱۲ ه ق.

نهایه الاصول: تقریر درسهای اصول

آیه اللّه العظمی بروجردی، آیت اللّه العظمی حسین علی منتظری مؤلف کتاب، نشر تفکر قم ۱۴۱۵، ۲ جلد در یک مجلد.

نهایه التقریر: آیت الله فاضل لنکرانی، انتشارات حکمت قم ۱۳۷۶، ۲ جلد.

نهاد دادرسی در اسلام: محمد حسین ساکت، انتشارات آستان قدس رضوی ۱۳۶۵، ه ش.

نهج السعاده فی مستدرک نهج البلاغه: شیخ محمد باقر محمودی، مؤسسه اعلمی بیروت بی تا، ۸ جلد.

نهج البلاغه: شامل خطبه ها و نامه ها و کلمات قصار. امیر المؤمنین (ع): ترجمه فیض الاسلام، تهران ۱۳۷۲ ه ش. و شیخ محمد عبده، مطبعه الاستقامه مصر، سه جزء در یک جلد، دکتر صبحی صالح بیروت ۱۳۸۷ ه ق، چاپ افست انتشارات هجرت قم ۱۳۹۵.

نهج الصباغه شرح نهج البلاغه علامه حاج شیخ محمد تقی شوشتری انتشارات کتابخانه صدر تهران، بی تا.

نهج الفصاحه: مجموعه کلمات قصار حضرت رسول اکرم (ص)، جمع آوری ابو القاسم پاینده، انتشارات جاویدان، ۱۳۶۴ ه ش.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۳۳

نوادر راوندی: فضل الله بن حسن راوندی، مؤسسه اسلامی کوشان پور قم ۱۴۱۸ ه ق.

نیل الاوطار: محمد بن علی محمد شوکانی، دار الکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول ۱۴۰۳ ه ق، ۸ جلد.

وسیله النجاه: أبو الحسن بن محمد اصفهانی معروف به سید أبو الحسن اصفهانی، مکتبه دار العلم قم ۱۳۸۵ ه ق، ۲ جلد در یک مجلد.

وقعه صفین: نصر بن مزاحم منقری، نشر بصیرتی قم ۱۳۸۲ ه ق.

ولایت فقیه حکومت صالحان: آیت اللّه شیخ نعمت الله صالحی نجف آبادی، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا ۱۳۶۳ ه ش.

الاوزان و المقادیر: شیخ ابراهیم سلیمان عامر بیاضی چاپ اول ۱۳۸۱ ه ق.

الهدایه: ابی جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه معروف به صدوق چاپ اول مؤسسه امام الهادی ۱۴۱۸

ه ق.

الوافی: محمد بن مرتضی معروف به فیض کاشانی، کتابخانه امام امیر المؤمنین اصفهان ۱۴۱۶- ۱۴۰۶ ه ق، ۲۶ جلد.

وثائق السیاسیه للعهد النبوی و الخلافه الراشده: محمد حمید الله، دار النفائس، بیروت، چاپ پنجم ۱۴۰۵ ه ق.

وثاقه السیاسه: محمد ماهر حماده، دار النفائس بیروت، ۱۴۰۳ ه ق، ۲ جلد.

الوسائل فی مسامره الاوائل: عبد الرحمن بن ابی بکر سیوطی، دار الکتب العلمیه ۱۴۰۶ ه ق.

وسائل الشیعه: محمد بن حسن بن علی معروف به شیخ حر عاملی مؤسسه آل البیت قم ۱۴۰۹ ه ق.

الوسیله الی نیل الفضیله: ابی جعفر محمد بن علی الطوسی معروف به ابن حمزه، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی قم چاپ اول ۱۴۰۸ ه ق.

یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری: زیر نظر دکتر عبد لکریم سروش، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹